

Massimo Recalcati

Elogio dell'inconscio

Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi

Bruno Mondadori



Il progresso delle neuroscienze, l'uso degli psicofarmaci, le terapie brevi centrate sulla correzione del sintomo sembrano decretare la morte della psicoanalisi. La cura deve comprimersi il più possibile. Contro questa deriva cinica un pamphlet che sintetizza perché vivere senza inconscio sarebbe una catastrofe interiore.

Editing e conversione a cura di Natjus



Massimo Recalcati

Elogio dell'inconscio

Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi

Tutti i diritti riservati

©2007, Pearson Paravia Bruno Mondadori S.p.A.

Per i passi antologici, per le citazioni, per le riproduzioni grafiche, cartografiche e fotografiche appartenenti alla proprietà di terzi, inseriti in quest'opera, l'editore è a disposizione degli aventi diritto non potuti reperire nonché per eventuali non volute omissioni e/o errori di attribuzione nei riferimenti.

E' vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno didattico, con qualsiasi mezzo, non autorizzata.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

Realizzazione editoriale: Il Paragrafo, Udine - \vw
\v.paragrafo.

www.brunomondadori.com

Indice

Introduzione

Primo argomento

L'inconscio è freudiano

Secondo argomento

Il mondo interno è esterno

Terzo argomento

Critica al principio di identità

Quarto argomento

Una responsabilità radicale

Quinto argomento

Il desiderio indistruttibile

Sesto argomento

Critica alle ideologie della liberazione

Settimo argomento

L'inconscio all'avvenire

Ottavo argomento

Una diversa concezione della cura

Nono argomento

Il sintomo come difesa della particolarità

Decimo argomento

L'inguaribile

Undicesimo argomento

Il peggio e non la retorica del benessere

Dodicesimo argomento

Riabilitazione dell'ignoranza

ELOGIO DELL'INCONSCIO

*A Gigliola,
alla sua prossima
primavera*

Da bambino volevo guarire i ciliegi,
quando rossi di frutti li credevo feriti,
la salute per me li aveva lasciati,
coi fiori di neve che avevan perduti.

Un sogno, fu un sogno, ma non durò poco,
per questo giurai che avrei fatto il dottore,
e non per un dio ma nemmeno per gioco:
perché i ciliegi tornassero in fiore,
perché i ciliegi tornassero in fiore.

Fabrizio De André, *Un medico*

Introduzione

Il destino dell'inconscio sarà eguale a quello dei dinosauri? Potrebbe, l'inconscio, andare incontro a una fatale estinzione? E la psicoanalisi? Non è forse oggi minacciata davvero dal rischio di scomparire per sempre? E gli psicoanalisti? Quale sarebbe la loro responsabilità per questa estinzione? Insomma, quale sarà l'avvenire della psicoanalisi nella nostra civiltà? Quale sarà, cioè, la possibilità per il soggetto dell'inconscio di continuare a esistere?

Pongo queste domande in una forma volutamente estrema e paradossale - inutile ricordare che tra un dinosauro e l'inconscio passa una certa differenza -, per andare immediatamente al contenuto di questo libro. Si tratta dell'elogio appassionato di uno psicoanalista nei confronti di quel particolare oggetto - l'inconscio - che oggetto non è, nel senso che non risponde alla nozione empirica di oggetto, e che costituisce il centro dell'attività teorica e clinica della psicoanalisi. E' vero, in questi due ultimi decenni la stella della psicoanalisi, che ha conosciuto il suo massimo splendore dopo la contestazione del '68, negli anni settanta-ottanta, sembra davvero destinata a un avvenire piuttosto incerto. La comparsa di psicofarmaci sempre più potenti ed efficaci nel trattamento della sofferenza cosiddetta "mentale", la diffusione delle terapie cognitivo-comportamentali, i progressi delle neuroscienze, l'invasione di una cultura psicologica generica sono solo alcuni tra i fenomeni che sembrano condannare la psicoanalisi a non essere altro che un residuo d'archivio dell'Ottocento.

Questo libro vuole invece ricordare che la psicoanalisi è più che una terapia, e che la sua difesa non è solo una difesa corporativa di un ceto professionale in crisi. La difesa della psicoanalisi è la difesa di un'etica della responsabilità e di una teoria critica della società di cui ancora oggi abbiamo un

grande bisogno. Tale è, molto in sintesi, la posta in gioco di questo piccolo libro: elogiare gli elementi a mio giudizio cruciali dell'esperienza analitica, difendere la sua causa che non è solo la causa della psicoanalisi in senso stretto, ma coinvolge anche una intera concezione dell'uomo che si sostiene sull'importanza del pensiero critico e sul carattere particolare e incommensurabile del desiderio soggettivo.

Agli interrogativi sull'estinzione della psicoanalisi e del suo oggetto nel libro se ne aggiungono altri che sono relativi agli effetti di questa eventuale estinzione. Quale genere di catastrofe antropologica comporterebbe l'estinzione dell'inconscio? O, in termini meno enfatici e meno drammatici, cosa sarebbe, cosa diventerebbe un uomo senza inconscio? Di fronte a quale forma di mutazione mentale ci ritroveremmo? Che cosa sarebbe un uomo, o, se volete, più radicalmente, *l'uomo*, se l'inconscio si estinguesse? Forse potremmo trovare le sue versioni più terribili e tristi nelle figure del tiranno o del burocrate? O in quella più efficiente e disumana della macchina? Il tiranno, il burocrate e la macchina hanno, in effetti, in comune l'assenza di desiderio. Forse un uomo senza inconscio sarebbe davvero l'incarnazione di un uomo grigio incapace di sogno, dunque di desiderio. Un uomo senza inconscio sarebbe l'uomo ridotto a una macchina senza desiderio? Non c'è, in effetti, per la psicoanalisi malattia più terribile che questa: vivere senza avere accesso al proprio desiderio.

Il compito della psicoanalisi e, soprattutto, degli psicoanalisti è innanzitutto quello di difendere l'esistenza dell'inconscio da ciò che ne minaccia l'estinzione. Lo psicoanalista, affermava Lacan, fa parte del concetto di inconscio, nel senso che permette al soggetto di fare esperienza dell'inconscio, del suo inconscio. Non si tratta semplicemente di difendere l'esistenza della psicoanalisi, ma quella dell'inconscio come indice del carattere irriducibile della particolarità del soggetto che invece lo scientismo contemporaneo vorrebbe poter liquidare.

All'epoca di Freud il problema era la resistenza alla psicoanalisi da parte della cultura e della società civile. C'è stata un'altra epoca nella quale la psicoanalisi ha vinto la sua prima battaglia; è penetrata nel discorso sociale, nella società

civile, nella cultura, nelle arti, nella storia delle idee, ha prodotto egemonia. La nostra cultura filosofica. In questa ho privilegiato gli argomenti di tre autori significativi come Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse e Gilles Deleuze che hanno, in modi diversi, avuto un rapporto intensamente critico con la psicoanalisi.

In questo libretto l'elogio che viene tributato è all'inconscio come concetto freudiano, cioè all'inconscio così come appare nella esperienza della psicoanalisi. Idealmente questo elogio trova il suo antecedente illustre nel generoso *Elogio della follia* con il quale Erasmo da Rotterdam si prodigava, nel XVI secolo, a denunciare che cosa sarebbe un mondo senza il sale critico e ironico della follia. Dopo Freud, vale a mio giudizio la pena di chiedersi che cosa ne sarebbe del mondo senza l'esistenza del soggetto dell'inconscio, senza quella straordinaria possibilità che l'esperienza analitica offre di incontrare la verità del proprio desiderio.

Primo argomento. L'inconscio è freudiano

Perché l'inconscio di Freud e della psicoanalisi è differente da ogni altro concetto di inconscio? Perché non si può confondere con l'esaltazione romantica del sentimento? Perché non è un subconscio?

In questo libro il riferimento al concetto di inconscio non vuole essere generico. Tale sarebbe invece se si considerasse l'inconscio come la passione irrazionale del sentimento, o la frangia oscura che accompagna la nostra percezione del mondo, o, ancora, come il sottosuolo della coscienza, il celebre "subconscio" (che nulla, appunto, ha a che fare con l'inconscio). I detrattori antichi e quelli più recenti della psicoanalisi trovano qui materia per formulare la loro prima critica: l'inconscio? Non l'ha scoperto certamente Freud! Esso esiste già in Platone, Agostino, Shakespeare, in Goethe e in tutto il romanticismo, in Dostoevskij, Schopenhauer, Nietzsche, nella psicologia prefreudiana, in Charcot, in Janet ecc. In effetti, almeno su di un punto siamo d'accordo. *Freud non ha scoperto l'inconscio. Ma non l'ha scoperto perché lo ha inventato!* Infatti l'argomento "l'inconscio è freudiano" significa specificare che Freud non scopre un territorio già esistente, come se fosse un nuovo, magari solo un po' più sulfureo, Cristoforo Colombo della vita psichica. Questo continente, il continente dell'inconscio, semplicemente *non esiste prima di Freud*. Certamente, nella filosofia e nella letteratura occidentale esiste, ben prima di Freud, l'idea che la vita della coscienza non esaurisca affatto le tortuosità della vita psichica. Basti per tutti il nome di Nietzsche che Freud stesso dichiarava di non voler approfondire per il timore di restarne troppo condizionato. Ma la lista dei riferimenti sarebbe amplissima e potrebbe benissimo partire dalla suddivisione dell'anima proposta da Platone per giungere sino alla letteratura romantica dello Sturm und Drang e alla psicologia clinica di

Charcot e Janet.

Il mio elogio dell'inconscio vuole essere un elogio dell'inconscio freudiano. Il passo compiuto da Freud, in effetti, non ha antecedenti perché l'inconscio non viene pensato tanto come una oscurità inaccessibile della psiche, come un sottosuolo della ragione, ma come una ragione dotata di un suo rigore etico e di una sua propria grammatica. Più precisamente, mentre negli autori che hanno preceduto Freud l'accento cade sul carattere intimo e selvaggio, irrazionale e corporeo dell'inconscio, con Freud ciò che diventa rilevante è la razionalità rigorosa che lo anima o, se si preferisce, la sua dimensione etica, ovvero il fatto che l'inconscio sia il luogo dove risiede il nostro desiderio più particolare. Dovremmo dunque parlare di *invenzione* e non di scoperta dell'inconscio. Freud non scopre ciò che già esisteva, ma inventa qualcosa che non esisteva prima. Un po' come accadde per l'invenzione della ruota o dell'alfabeto. E la sua, proprio come nel caso della ruota o dell'alfabeto, sarà un'invenzione destinata a introdurre uno spartiacque nella nostra cultura. Con Freud la nostra epoca diventa l'epoca della psicoanalisi, l'epoca nella quale l'io «non è più padrone in casa propria» perché un'altra ragione esige di essere riconosciuta, lo spossa dei suoi poteri, lo obbliga ad ascoltare una voce diversa rispetto a quella della sua coscienza. L'inconscio freudiano non è il semplice erede (legittimo o meno) della grande tradizione romantica che riconosceva al sentimento e alle passioni una potenza che travalicava i limiti angusti della ragione. Il passo davvero inaudito che la psicoanalisi realizza consiste nel superamento dello schematismo rigido e separativo che, per la cultura romantica, opponeva drasticamente ragione e sentimento. Questa opposizione non è più considerata centrale perché una nuova conflittualità viene alla luce: quella tra una ragione vincolata all'io e alle sue esigenze di controllo e di adattamento all'esistente e una ragione che sostiene invece le esigenze di un soggetto - il soggetto del desiderio - che non si rassegna a una vita piegata al servizio del discorso socialmente stabilito. La divisione non è dunque tra un'anima passionale e un'anima razionale, ma è una divisione che attraversa la ragione stessa. Freud, diversamente dall'illuminismo storico, non si limita a rivendicare i diritti della ragione contro le

potenze oscurantiste e le loro illusioni, ma include nel campo stesso della ragione ciò che sino ad allora era pensato come avverso ed escluso. La psicoanalisi anche è in questo senso una scienza del particolare. Essa dà giustamente valore agli elementi più infimi, più particolari, appunto, della vita psichica. Un corteo di personaggi bizzarri trova diritto di cittadinanza nel campo della ragione, forzata così ad ampliare i suoi confini, a flettersi, a essere meno rigida e manichea. Ecco sfilare la testa matta del corpo isterico che si ribella alle leggi universali dell'anatomia, il furetto indomito del lapsus pronto a sorprendere e a sconcertare la parola dell'io, i rituali vergognosi e impietriti dell'ossessivo, l'enigma dell'atto mancato, il colpo basso del motto di spirito, l'apparente incuria della sbadataggine, il colpo di dadi del passaggio all'atto, il grande affresco cifrato dei sogni...

Tutti questi nuovi personaggi, dai costumi felliniani, entrano finalmente sulla scena della ragione perché Freud li sottrae al dominio dell'insensato per restituire loro un senso, anche se, per il soggetto, si tratta sempre di un senso che sfugge.

Altra obiezione: l'inconscio freudiano è un subconscio. Freud e la psicoanalisi giustificano una concezione della vita psichica doppia, come fosse un edificio ingenuo nel quale nei piani alti abiterebbe la coscienza, mentre nei sotterranei l'inconscio. Questa idea è insostenibile e antiquata, continuano i nostri critici, perché l'epistemologia e l'ermeneutica contemporanea diffidano di ogni concetto che venga assolutizzato come fondamento originario e profondo di qualcos'altro che invece sarebbe più superficiale e derivato.

A questa obiezione si può facilmente rispondere ricordando che la sovversione freudiana non consiste in una concezione palombaristica dell'inconscio.

Con Freud, e soprattutto con i suoi allievi più originali, quali sono stati Lacan e Bion, ogni topologia ingenua della vita psichica che confonda l'inconscio con il subconscio e che assimili la psicoanalisi a una psicologia del profondo - secondo una nota e infelice definizione di Freud stesso - non è più praticabile. L'opposizione tra ragione e sentimento trova infatti una sua duplicazione in quella tra profondità psichica dell'inconscio e superficialità della vita cosciente. E' il mito,

ancora una volta romantico, del sotterraneo, o, se volete, più prosaicamente, dello scheletro nell'armadio o della polpa avvolta e secretata dal suo guscio, o, più accademicamente, del significante che rinvia a un significato latente.

L'epistemologia contemporanea ha dissolto queste opposizioni rigide mostrandone il presupposto dogmatico. Bene. Lo aveva teorizzato in modo insuperabile già Nietzsche quando riteneva che l'affermazione dell'esistenza di un mondo dietro a un altro mondo o la credenza del pensiero in dualismi rigidi (bene/male, verità/menzogna, superficiale/profondo ecc.) fossero i sintomi di un atteggiamento teologico-metafisico destinato a essere soppiantato dallo sviluppo della ragione critica. Da questo punto di vista il passo benvenuto di Freud non consiste affatto nel sanzionare il tramonto nichilistico della ragione, ma nel metterne laicamente in causa il suo stesso fondamento per emanciparla dalle illusioni di padronanza e di unità di cui essa può cadere vittima. L'inconscio della psicoanalisi non è l'antitesi della razionalità perché esso si sviluppa innanzitutto come una ragione e non come un'antiragione. Una ragione che escludesse l'inconscio sarebbe oscurantista così come lo sarebbe concepire l'inconscio come una potenza irrazionale che sottomette, colonializzandolo, il campo della ragione. Il passo freudiano consiste piuttosto nel pensare insieme ragione e inconscio, cioè nell'intendere, in discontinuità con ogni romanticismo e con ogni irrazionalismo, *l'inconscio stesso come una ragione*.

Indubbiamente per la psicoanalisi le manifestazioni dell'inconscio implicano il ridimensionamento della sfera della coscienza. Se in passato il luogo del sogno era il luogo dove il divino parlava all'umano attraverso messaggi cifrati, con Freud si assiste a una laicizzazione della parola dell'Altro: ciò che mi parla in una lingua straniera non è il divino ma ciò che di me stesso, di propriamente mio, rigetto e non voglio sapere; chi mi parla nel mio sogno, in una lingua che appare a me stesso sconosciuta, è il mio inconscio. Questa lingua è in funzione in tutte le formazioni dell'inconscio (lapsus, atti mancati, sintomi, motti di spirito) e mi costringe a decidere se volerla imparare o meno, considerando però il fatto che nessun dizionario potrà custodirne le regole e i significati. L'inconscio freudiano, infatti, non è archetipico anche per questa ragione, perché non

esiste una lingua comune dell'inconscio, perché ogni soggetto è come tale l'unico custode della lingua segreta del suo proprio inconscio.

Nemmeno l'immagine dell'inconscio-serbatoio è utile per definire l'inconscio di Freud. Quello freudiano non è un contenitore di significati, ma è piuttosto un inconscio al lavoro, è un inconscio che partecipa attivamente alla vita del soggetto proprio perché ne fa parte. Non è un contenitore ma un animatore. L'inconscio parla, risponde, ci interroga, suggerisce soluzioni, genera inciampi, ostacoli, promuove atti, spalanca visioni, dubita del nostro sapere, esige un sapere nuovo. Non è psicotico, anzi, è profondamente colto, culturale, linguistico. Attento, lucido, sornione ma preciso. Oppressivo a volte perché non dimentica nulla e insiste nel porre il soggetto di fronte alle scadenze improrogabili della sua vita. Eppure la dimenticanza è un modo particolare di manifestazione del soggetto dell'inconscio. Nel caso della sbadataggine non ricordiamo qualcosa perché il ricordarlo implicherebbe avere a che fare con qualcosa che preferiremmo ignorare. Più in generale, dimenticare è un modo per abolire ciò che non si vuole rendere presente attraverso il ricordo. Per questo la psicoanalisi rende la dimenticanza una sorta di processo costitutivo dell'inconscio definendola tecnicamente «rimozione». Essa - la rimozione - consiste nell'allontanare dal soggetto ciò che egli non sopporta di se stesso. Tuttavia, questa azione non arriva mai ad abolire ciò che allontana, nel senso che tutto quello che viene rimosso continua a esistere, non è mai completamente dimenticato. Perciò può bussare, più o meno insistentemente, alla nostra porta. In questo senso una dimenticanza positiva per la vita può essere raggiunta solo come effetto dell'attraversamento della dimenticanza della rimozione. Saremmo allora di fronte a una dimenticanza di genere diverso rispetto alla dimenticanza come rimozione della verità. Saremmo di fronte a un alleggerimento del peso della memoria. Ma questo è un discorso che non posso svolgere qui.

Se parliamo di verità a proposito dell'inconscio è perché per Freud esso non porta con sé nulla di selvatico; non è il barbaro, l'istintuale, il naturale, il prelinguistico o il non-cosciente. E' innanzitutto una intenzionalità che si manifesta come irriducibile a quella della coscienza. Un'intenzionalità,

un progetto, un'azione orientata da un fine e non un caos di pulsioni in ebollizione. L'esempio più elementare, tra i tanti che potremmo fare, è quello del lapsus, il quale non è un semplice zoppicamento del linguaggio, ma il frutto di un cortocircuito tra due intenzionalità divergenti che genera una parola inedita, la quale ha l'effetto di spiazzare, più o meno ironicamente, le intenzioni coscienti di chi parla. In uno dei numerosi esempi freudiani, è ciò che accade quando in apertura di un'assemblea l'oratore, probabilmente mal disposto, esclama: "Dichiaro chiusa la seduta!". Un altro esempio è quello di un mio paziente, giunto alle soglie del matrimonio dopo anni di rimuginamento dubbioso. Mentre stava parlando per l'ennesima volta della difficoltà che comportava per lui questa scelta, anziché dire "matrimonio" disse "manicomio" significando così retroattivamente un pensiero che sino ad allora lo aveva trattenuto dal compiere quella scelta: il matrimonio è una follia!

L'inconscio freudiano è dunque un sapere che agisce come una perturbazione della catena dei pensieri coscienti. Non ha nulla di mistico o di abissale, non è senza fondo. Esso si manifesta solo ed esclusivamente per i suoi effetti. Quando Freud accusa di «ipocrisia» quella coscienza che vorrebbe escludere l'esistenza dell'inconscio, dunque che vorrebbe negare la verità dei suoi lapsus o dei suoi sogni, non si limita a muovere una critica alla ragione illuminista nel nome del sentimento o della passione, ma chiede alla ragione una prova di onestà etica. Le chiede, cioè, di tener conto di ciò che la travalica, di deporre la sua arroganza, di assumere la propria divisione, di accogliere l'istanza interna del desiderio che mantiene un'eccentrica autonomia di fronte alle scelte deliberative della coscienza, di non espellere fuori di sé questa istanza ma di riconoscerla come propria. In questo modo l'esistenza dell'inconscio opera non tanto contro la razionalità come tale, ma solo contro l'irrigidimento proiettivo di una razionalità che misconosce tutto ciò che le sfugge segregandolo nel campo dell'insensato o del superstizioso. Da qui si può apprezzare la lotta critica della psicoanalisi contro un'idea della ragione come luce che si espande delimitando un campo di esistenza a esso esterno e perciò estraneo. Questo genere di ragione, che attualmente tende a considerarsi "scientifica",

manifesta in realtà una vocazione necessariamente padronale. In essa la psicoanalisi vede risiedere i germi pericolosi del dogmatismo fanatico e del totalitarismo.

L'esistenza dell'inconscio coinvolge, come si vede, immediatamente un grande problema etico, ossia il rapporto del soggetto con i confini della sua identità. Contrapporre la ragione all'irrazionale significa mantenere quell'ipocrisia che permette agli uomini di non avventurarsi nell'incontro con la pane più opaca e scabrosa di se stessi, con la lingua straniera che gli parla. Riconoscere invece l'esistenza del soggetto dell'inconscio significa sviluppare, come si direbbe in politica, una democrazia interna più vitale e più interessante, dove i confini siano in grado di garantire transiti e incontri sorprendenti. In altre parole, preservare l'esistenza dell'inconscio significa emanciparsi da un'idea forte e dura di ragione e dalla conseguente discriminazione difensiva della verità dall'illusione. La ragione che esclude l'inconscio, che vorrebbe cancellare quel bordo di mistero che invece la concerne, tende, infatti, ad alimentare essa stessa una nuova illusione di padronanza. La grande invenzione di Freud consiste nel porre l'inconscio non come un'antiragione, ma come una ragione che oltrepassa *dall'interno* la ragione della intenzionalità cosciente. Non si tratta né del culto romantico della tempesta della passione, né di quello misterico dell'ineffabilità. Per Freud l'inconscio si dà solo come esperienza soggettiva: i sogni, i sintomi, gli atti mancati, i lapsus ecc. Ma questa esperienza non è mistica, non è indicibile. L'inconscio freudiano è strutturato come un sapere che la coscienza ignora, o, piuttosto, respinge, rifiuta, scongiora, allontanandolo da se stessa, perché questo sapere può rivelarsi come "troppo" per il soggetto; troppo scabroso, vergognoso, orrendo, malsano. In questo senso l'esperienza soggettiva dell'inconscio implica un incontro con il nostro desiderio che ci costringe a rettificare l'immagine "sociale" di noi stessi.

Secondo argomento. Il mondo interno è esterno

Perché l'inconscio non può essere confuso con la cosiddetta "vita interiore"? Perché non è il privato opposto al pubblico?

Obiettano ancora i critici della psicoanalisi: l'inconscio freudiano finisce inevitabilmente con il giustificare una concezione solipsistica, privata, pulsionale della soggettività. La dimensione sociale viene ignorata, tutto si svolge nello psichico, ma in questo modo lo psichico finisce con il diventare una pura astrazione. L'unico mondo che conta sarebbe il mondo interno.

Se la psicoanalisi sostenesse queste tesi la sua concezione dell'uomo sarebbe veramente riduttiva. Peccato però che questa critica dimentichi che uno dei maggiori attributi dell'inconscio freudiano sia proprio quello di non essere pensabile se non in relazione a ciò che accade nell'Altro. Se, come abbiamo appena visto, l'inconscio non giustifica affatto l'opposizione superficie/profondo, allo stesso modo non giustifica quella tra privato e pubblico, o, se si preferisce, tra mentale e sociale. L'idea freudiana dell'inconscio è un'idea antimonadica. La psicologia individuale non esiste, afferma Freud, è, appunto, un'astrazione, perché essa si dà da sempre e solo come sociale. La stessa nozione di mentalità, come ha sostenuto giustamente Bion, non può mai essere riferita all'individuo perché ha sempre uno statuto gruppale. Sono i legami e le appartenenze che determinano la vita di un soggetto e che la costituiscono come inscritta in una rete di relazioni plurali. Il soggetto, gli farà eco Lacan, non è l'individuo, non consiste di se stesso, ma è costitutivamente *transindividuale* perché assorbe nel suo essere le parole, i significanti, le immagini, gli ideali, le leggende, le aspettative e i desideri che abitano il mondo degli altri. Il mio secondo elogio dell'inconscio trova qui la sua ragione di fondo: l'inconscio non è un altro modo di definire la vita interiore, ma

segna un cambiamento di prospettiva tale per cui la cosiddetta “vita interiore” non è mai così interiore... Che cosa voglio dire? Innanzitutto che l’assimilazione del mentale al sociale, affermatasi con Freud, rende superflue le distinzioni tra un supposto mondo interno e un supposto mondo esterno. Queste distinzioni rigide subiscono una profonda erosione. Un’esperienza banale può illustrare facilmente ciò che sto affermando. Mentre parlo mi accorgo che un certo gesto della mia mano o una certa cadenza del mio tono riprendono quelli del mio maestro. Sono certamente io che parlo ma nel modo in cui parlo, nelle inflessioni del mio dire, emerge un tratto di identificazione con l’altro che per me ha occupato un posto ideale. Più radicalmente, la psicoanalisi pensa che la costituzione della mia stessa immagine abbia necessariamente bisogno di modelli esterni. Io non sono altro che una molteplicità di identificazioni. La mia cosiddetta “interiorità” è l’insieme stratificato delle mie identificazioni con l’altro (padre, madre, maestro, amante ecc.), dunque una esteriorità che ho interiorizzato. Diversamente dall’imitazione, il processo di identificazione non è una replica solo esteriore del comportamento altrui, ma modifica l’essere stesso del soggetto, agisce come una sua alterazione.

Questo rapido riferimento all’identificazione mette in evidenza che ciò che conta per la psicoanalisi non è separare il mondo interno dal mondo esterno - come se fossero due mondi distinti -, ma l’idea che l’esistenza dell’inconscio sia immersa, determinata, coinvolta da sempre con ciò che avviene nel luogo dell’Altro (famiglia, socialità, storia, economia, cultura). L’idea che la psicoanalisi avalli una concezione monadica, chiusa, intrapsichica del soggetto è un’idea ingenua che non corrisponde affatto alla direzione di fondo del pensiero freudiano (sebbene sia giusto ricordare che a volte Freud concede troppo a rappresentazioni semplificate dell’apparato psichico che danno credito a una sua concezione chiusa e autoriferita).

Un altro aspetto del carattere sociale del mentale è relativo al rapporto del soggetto con il programma della Civiltà. Questo rapporto è per la psicoanalisi ineludibile, nel senso che non esiste nessun soggetto che non sia preso in un campo di relazioni. Tuttavia, la criticità della prospettiva psicoanalitica

consiste nel mostrare che il programma della Civiltà - non di questa o di quella, ma della Civiltà come tale - non può garantire in nessun caso il soddisfacimento del programma delle pulsioni, o, se si preferisce, che tra questi due programmi esiste una disarmonia di fondo che Freud ha denominato non a caso *disagio della Civiltà*.

Per la psicoanalisi il soddisfacimento integrale del programma pulsionale non è possibile perché, come condizione della sua iscrizione nella Civiltà, all'uomo viene imposto un sacrificio di godimento. Questa rinuncia pulsionale al soddisfacimento immediato incivilisce l'uomo ma, al tempo stesso, lo aliena da se stesso, lo obbliga a una perdita di vitalità, a una mortificazione simbolica. Di qui il carattere instabile della sua iscrizione nella Civiltà, la quale mostra che tra i due programmi - quello della pulsione e quello della Civiltà - esiste un conflitto insanabile. E' per il carattere irriducibile di questo conflitto che la psicoanalisi non potrà mai diventare una dottrina che avvalla semplicemente l'adattamento dell'uomo alla realtà che lo circonda come espressione di una raggiunta maturità psichica, e, come vedremo meglio più avanti, la sua pratica clinica non potrà mai appiattirsi su di un genere di tecniche adattive o da marketing. Nell'esperienza dell'analisi la posta in gioco è quella di tener conto di questo conflitto affinché ciascuno possa trovare un suo posto particolare nel campo universale della Civiltà. Non si tratta né di negare che l'essere civile implichi dei costi pulsionali, né di sostenere il sacrificio della pulsione come meta ideale della maturazione psichica. La psicoanalisi non invita affatto a una idealizzazione del sacrificio. Piuttosto invita a liberarsi dalla seduzione di questo ideale masochistico. Tuttavia, essa non sospinge nemmeno verso il rifiuto della Civiltà, che resta comunque ciò che di meglio può capitare all'essere umano. La sua prospettiva consiste nel tener conto della realtà del conflitto tra i due programmi affinché ciascun soggetto sappia trovare il suo giusto equilibrio. Ciò significa semplicemente che l'esistenza dell'inconscio è una obiezione a ogni ideale universale di maturità da raggiungere.

Terzo argomento. Critica al principio di identità

Cosa significa che l'io non è padrone nemmeno in casa propria? Perché per la psicoanalisi la malattia è un effetto del rafforzamento dell'identità più che quello di un suo indebolimento?

L'esistenza dell'inconscio indebolisce la pretesa dell'io di essere un'identità. La critica alla follia dell'identità merita il nostro terzo elogio. Lo abbiamo appena visto: dopo Freud la ragione umana è chiamata ad allargare i propri confini e a renderli più flessibili. L'intruso, lo straniero, l'altro sono prima di tutto parti della mia esistenza, figure molteplici di me stesso, figure dell'inconscio.

Quando Freud ha associato il proprio nome a quelli di Copernico e di Darwin era per riassumere il più chiaramente possibile la portata etica della sua invenzione. Come Copernico e Darwin avevano contribuito in modo decisivo a infliggere due umiliazioni fondamentali al narcisismo dell'uomo che si considerava il padrone del mondo - il primo declassando la posizione della Terra in relazione alla centralità del Sole, il secondo mostrando che l'uomo deriva evolutivamente dalle scimmie -, Freud infligge la terza e più sottile umiliazione. Non essendo più al centro del cosmo (umiliazione cosmologica), né potendo vantare una origine divina (umiliazione biologica), l'uomo non può più nemmeno essere «padrone in casa propria» (umiliazione psicologica). Con la psicoanalisi infatti è la nozione stessa di identità che si problematizza. Il radicale ateismo di Freud non si sposa mai con un'apologia dell'uomo, non dà luogo a nessun antropocentrismo. Il suo rifiuto della religione in generale e del Dio cristiano in particolare non lo conduce affatto verso una divinizzazione dell'uomo. Al contrario, l'inconscio freudiano sottrae all'uomo ogni ideale di padronanza, lo svuota di sostanza, sino, appunto, a ritenerlo un ospite in casa propria.

Credo si debba elogiare la psicoanalisi su questo punto,

perché in questa frustrazione del narcisismo umano essa produce una cultura critica che si oppone a qualunque enfattizzazione unilaterale dell'uomo e dei suoi poteri accostandoci a un'etica della tolleranza e del rispetto delle ragioni dell'altro.

Da questa prospettiva essa insegna qualcosa di fondamentale intorno alla sofferenza umana. Il suo nuovo punto di vista consiste nel pensare che la malattia psichica non scaturisca, come invece una certa psicologia della prestazione ritiene, da una fragilità dell'io o da una sua insufficiente strutturazione, ma, al contrario, da un suo *rafforzamento eccessivo*. La sua funzione di profilassi consiste nel mostrare l'illusorietà di ogni pretesa di identità e di compattezza della realtà umana, nel far vacillare le opposizioni rigide che caratterizzano un uso difensivo-proiettivo del linguaggio, nel condurre il soggetto a riconoscere che credersi un io, come affermava Lacan, è la vera follia dell'uomo. L'ipotesi che essa sostiene è che più c'è rafforzamento dell'io più c'è sofferenza. Questo concerne gli individui come i gruppi e la stessa vita delle istituzioni. Ironizzare intorno alla credenza nel proprio io, alla falsa solidità della propria identità, permette di non irrigidire la nostra immagine del mondo, lasciando più spazio al nuovo e all'inatteso, producendo una vita psichica più democratica che non si lascia ipnotizzare dalla seduzione narcisistica dell'io padrone.

Questa prospettiva corregge un certo modo di intendere la malattia psichica. Essa, diversamente da quello che credono alcuni critici della psicoanalisi ma purtroppo anche alcuni psicoanalisti, non scaturisce mai *a causa dell'inconscio*, ma piuttosto come effetto del suo esilio. Di conseguenza, un'analisi non mira affatto a neutralizzare o a estirpare l'inconscio, ma casomai a riabbonare il soggetto all'inconscio. Il malato, in parole ancora più semplici, *non è mai l'inconscio, ma la credenza di esserne senza, di essere solo un io*. Questa credenza è al suo fondo una credenza totalitaria. In realtà non c'è il bianco e il nero, l'io e il non-io, il buono e il cattivo, il puro e l'impuro. L'esistenza dell'inconscio produce un effetto di imbastardimento dei confini. Per questo merita davvero il nostro terzo elogio. La malattia non è causata dall'inconscio quanto dalla sua negazione. Ci si ammala perché ci si allontana

dall'inconscio e ci si irrigidisce nell'identificazione ai confini sterili del proprio io. Ogni malattia psichica è, da questo punto di vista, una malattia della vanità (narcisistica), l'indice di un eccessivo attaccamento del soggetto al proprio io. Se si vuole è questo un punto di intersezione fondamentale della psicoanalisi con la grande saggezza orientale: la credenza nell'io e nella sua immutabilità è la vera follia dell'uomo e la causa maggiore della sua sofferenza.

No! obietteranno i suoi critici. È la psicoanalisi che pone se stessa e gli psicoanalisti come dei nuovi padroni, sono gli psicoanalisti che vorrebbero colonizzare il soggetto dell'inconscio, sono la psicoanalisi e gli psicoanalisti che con il loro falso sapere vorrebbero imporre delle nuove credenze agli uomini! Per esempio con le loro interpretazioni fantasiose e onnipotenti!

Effettivamente, non senza sue gravi responsabilità, la psicoanalisi è stata accusata di essere una dottrina dell'interpretazione violenta, fondata su di un uso sistematico della illazione, come se ogni cosa (un gesto, un sintomo, un discorso ideologico) debba necessariamente riferirsi a un'altra cosa (il complesso edipico, le pulsioni pregenitali, il desiderio inconscio) e mai a se stessa. Insomma interpretare come sospettare: se dici X vuoi dire Y. Così agirebbe l'analista; la sua intenzione sarebbe simile a quella poliziesca di chi indaga sull'autore di un crimine. Setaccia le tracce per ricavare il nome del colpevole. Il suo dogmatismo sarebbe pari solo al suo congetturalismo più arbitrario. Come quando Freud deduce la dipendenza dal gioco dall'onanismo precoce o l'omosessualità da una identificazione pervicace e idealizzante del bambino con la madre. I critici della psicoanalisi ritengono che essa giustifichi in questo modo un *colonialismo interpretativo* che non tiene conto né della singolarità del soggetto, né della sua immersione nel campo storico sociale.

Cominciamo con il considerare il problema della tendenza colonialista presente nella psicoanalisi che contrasterebbe in modo contraddittorio con la sua critica nei confronti dell'io e dei suoi ideali di padronanza. In realtà, il presupposto etico che orienta la pratica e la teoria della psicoanalisi è un *indebolimento radicale della padronanza dell'io*. L'esperienza dell'inconscio si dà infatti, già a un primo livello di

immediatezza, come un'esperienza di cedimento, di smarrimento, di perdita di orientamento. Una crisi di panico, la necessità di compiere rituali bizzarri prima di uscire di casa, il più, apparentemente, innocente lapsus, un disturbo della funzione gastrico-digestiva senza alcuna lesione patologica oggettiva, la spinta a ripetere continuamente scelte d'amore infelici, la difficoltà di concentrazione dovuta alla presenza di immagini perturbanti, inchiodano il soggetto a una posizione di passività, lo obbligano a riconoscere di essere superato, spiazzato, parlato, appunto, da qualcosa che egli non può dominare. Del resto, ogni possibile appello alla volontà risulterebbe insufficiente a ricondurre la situazione alla normalità. Anche questo è un dato di esperienza: le manifestazioni dell'inconscio sono *più forti della volontà*. Qualcosa sfugge al controllo della coscienza, qualcosa ci sfugge, qualcosa avviene senza che l'io possa governarne la direzione, qualcosa mi tocca nel mio reale più intimo senza che io possa impedirlo.

L'etica della psicoanalisi suppone questo indebolimento dell'io come suo punto perno. Quando dunque un soggetto si crede un io e parla a partire da questa convinzione, inevitabilmente esclude da sé qualcosa che invece lo concerne profondamente. La psicoanalisi introduce così in modo impertinente un dubbio sull'identità tra l'essere e il pensiero. Il suo dubbio problematizza quello cartesiano sino a rovesciarlo: non è il *cogito* che sopravvive all'esercizio metodico del dubbio - posso dubitare di tutto ma non del fatto che sto dubitando -, ma il dubbio investe precisamente ciò che con Cartesio si supponeva all'esterno di ogni ragionevole dubbio, ovvero l'identità del soggetto pensante. Per questa ragione Lacan sostiene che la psicoanalisi divarica il *cogito* affermando che là dove c'è pensiero non c'è essere e viceversa, dove c'è essere non c'è pensiero, come se fra i due vi fosse sempre uno iato, una non coincidenza, una discontinuità. Il mio essere non è mai trasparente a se stesso, non è mai padroneggiato pienamente dal *cogito*. C'è un'eccedenza che mi costituisce e che risulta irriducibile all'identità che io penso di essere.

Lo psicoanalista riceve le domande di aiuto e di cura più diverse, ma tutte tendenzialmente accomunate dal fatto che il soggetto che le pone non è più sicuro di essere ciò che sino a

quel momento pensava di essere. La disgiunzione tra essere e pensiero è effettivamente la forma fondamentale in cui si manifesta l'inconscio freudiano. L'esperienza dell'inconscio non è un'esperienza di padronanza ma di incespicamento. Per esempio, un mio paziente che si lamentava costantemente della sua solitudine, di fronte alla possibilità di avere una relazione sentimentale con una donna manifestò un fenomeno somatico che gli impediva di uscire di casa. Questo fenomeno lo aveva sospinto a interrogarsi sull'autenticità del suo desiderio di avere una relazione. Non era forse meglio per lui restare a casa, difendere il suo patrimonio, i suoi interessi, evitare il rischio dell'abbandono e del tradimento, coltivare il godimento della sua solitudine? Questo ritiro nella propria casa non rivelava forse una tendenza che contraddiceva sintomaticamente la dichiarazione dell'io di voler avere una relazione sentimentale?

Ebbene, diversamente da quello che sostengono i nostri critici, che ironizzano suU'autoritarismo implicito del dispositivo analitico, l'inconscio come esperienza di mancamento, di inciampo, di caduta non riguarda solo i pazienti ma anche l'analista. Nell'ambito della relazione analitica l'analista non dovrebbe incarnare alcun fantasma di padronanza, pena il far scivolare inevitabilmente le analisi verso una pratica di ortopedia psicopedagogica, nella quale l'analista anziché accogliere le manifestazioni del soggetto dell'inconscio si limita a consigliare il paziente a fin di bene. Per questo Lacan e Bion hanno molto insistito sul fatto che lo psicoanalista nella cura interviene solo come morto o come vuoto di memoria, di aspettative e di comprensione. Il dispositivo analitico non si sostiene su di un indottrinamento, sull'esplicitazione del sapere dell'analista, ma sul condurre il soggetto a toccare, a frequentare il limite del sapere, i suoi vuoti, i suoi bordi più opachi.

In conclusione di questo ragionamento, ciò che vorrei fortemente sottolineare è che l'invenzione freudiana dell'inconscio conduce innanzitutto a porre in modo inedito il problema della malattia mentale. Quando il soggetto, i gruppi umani o le loro istituzioni difendono con eccessiva virulenza e caparbia la loro identità e i loro confini c'è il rischio di malattia psichica, di intossicazione identitaria, la quale dunque

scaturisce non tanto da un deficit di identificazione narcisistica ma da una carenza di *permeabilità*. Su questo punto, non casualmente, convergono gli sforzi teorici di Lacan, di Winnicott e di Bion, ma anche di autori più recenti come Bollas. Se un soggetto resta rigidamente ancorato alla credenza e/o alla difesa della propria identità, perde fatalmente di slancio progettuale e di creatività. La vita si ammala per un eccesso di difesa, il desiderio appassisce, la maschera dell'io ricopre, sino a cancellarlo, il soggetto dell'inconscio. E' ciò che Winnicott definiva come un nuovo genere di psicosi, distinto da quello tipico della personalità delirante e allucinata. Dobbiamo, così ragionava, pensare a un secondo genere di psicosi, nel quale in primo piano non è più la rottura del rapporto del soggetto con la realtà - come invece avviene nelle psicosi deliranti classiche -, ma una rottura inedita del rapporto del soggetto con la propria realtà interna. Dunque con il proprio desiderio e con il suo slancio produttivo. La vita s'incolla così a identificazioni rigide, s'isterilisce nell'assunzione di ruoli sociali canonici e conformistici, slegandosi dal soggetto dell'inconscio.

Troviamo in questa separazione del soggetto dal proprio inconscio la descrizione psicopatologica di cosa potrebbe diventare un uomo senza inconscio. Riprenderò questo punto più avanti. Per il momento mi preme rimarcare come la protezione del proprio confine identitario tenda a ribaltarsi nel suo contrario. Anche questo è un insegnamento della clinica psicoanalitica, oggi drammaticamente confermato dalle cosiddette "malattie autoimmuni", nelle quali una difesa eccessivamente rigida dell'organismo da parte del suo apparato immunologico può causarne paradossalmente la distruzione.

Quarto argomento. Una responsabilità radicale

Cosa significa essere responsabili dopo Freud, dopo l'invenzione dell'inconscio? Come posso essere responsabile di ciò che non governo? L'inconscio diventa un alibi o radicalizza la mia responsabilità?

L'inconscio freudiano dimette il soggetto da ogni ideale di padronanza, ma non per questo lo sottrae alla responsabilità etica nei confronti dei suoi atti. Ma se l'io non è nemmeno «padrone in casa propria» che senso ha il richiamo della psicoanalisi alla responsabilità? Se l'inconscio è “più forte”, potrebbero continuare i suoi detrattori, quale spazio resterebbe alla libertà del soggetto, alle sue capacità di autodeterminazione? Siamo seri: l'esistenza dell'inconscio non finisce forse per giustificare i crimini più efferati? Quelli in cui, per esempio, il delitto si consuma nella forma del passaggio all'atto impetuoso o quelli più seriali che esaltano la tipologia del “mostro”. Oppure quelli più quotidiani: voglio fare una cosa e invece ne faccio un'altra che danneggia “casualmente” il mio nemico. Ebbene: non sono stato io! È stato l'Es, cioè lui, l'Altro, l'inconscio appunto!

Il punto che non si può aggirare è che se la sovversione freudiana obbliga a un decentramento dell'io riducendo le sue ambizioni narcisistiche, l'etica che ne deriva non potrà più sostenersi su di un fondamento granitico, assoluto, universale. Al contrario, il solo fondamento possibile diventerà quello singolare e contingente del soggetto. Anche in questo senso la psicoanalisi vuole essere una scienza del particolare, prendendo partito contro ogni etica dell'universale. Ciò che conta non è l'adeguamento delle nostre azioni a un codice trascendente che definirebbe in termini assoluti cosa è bene e cosa è male, ma se esse sono coerenti o meno con il nostro desiderio inconscio. Un regime sociale che vorrebbe governare la misura particolare del desiderio inconscio imponendogliene

una uguale per tutti, universale appunto, che, in altre parole, non sappia tener conto delle differenze e delle particolarità, è destinato a evolvere fatalmente in forme di convivenza totalitarie.

Dobbiamo però precisare che l'esistenza dell'inconscio non agisce come un *deus ex machina*, come una nuova divinità che impone i suoi capricci a un soggetto ridotto a marionetta di un copione già scritto. Piuttosto, con l'invenzione freudiana dell'inconscio si apre una questione eticamente vertiginosa: *se il soggetto non è nemmeno padrone in casa propria che ne sarà del concetto etico di responsabilità?* L'inconscio diventerà un alibi che solleverà la coscienza morale dal peso delle sue responsabilità? Se in effetti l'inconscio è questo Altro che abita il soggetto e sul quale il soggetto non ha potere di governo, sembrerebbe logico attendersi una deresponsabilizzazione etica del soggetto stesso. L'etica verrebbe declinata solo paranoicamente: il colpevole, il maligno, il cattivo, l'impuro è sempre l'Altro (il proprio corpo vissuto come nemico o minaccia, lo straniero lontano, lo sconosciuto vicino, l'ignoto) !

Indubbiamente la psicoanalisi e gli psicoanalisti corrono questo rischio; corrono il rischio di autorizzare l'inconscio come ciò che determina passivamente le scelte di un soggetto. In questo caso l'etica della psicoanalisi non sarebbe altro che il prolungamento laicizzato del servo arbitrio, darebbe luogo a un vero e proprio determinismo. Era questa indubbiamente una possibilità immanente alla dottrina freudiana. Ci ritorneremo. Per il momento soffermiamoci ancora un po' sul punto che ci interessa: il rischio di assimilare l'inconscio a una volontà trascendente che s'impone dall'alto e che può giustificare una deresponsabilizzazione etica del soggetto. L'esistenza dell'inconscio diventa ciò che mi libera dal peso delle mie scelte e dei miei atti. È l'alibi che giustifica la mia inettitudine o la mia violenza. Infatti, se il soggetto dipende dall'inconscio, ne consegue che non gli si possa imputare alcuna responsabilità. Tuttavia, il vero passo compiuto da Freud consiste nel tenere insieme una nozione indebolita di soggetto (che non è mai padrone nemmeno in casa propria) con una radicalizzazione della sua responsabilità etica. Ed è proprio in questo passo paradossale che dobbiamo reperire un punto di straordinaria forza dell'inconscio freudiano e che

giustifica il mio quarto elogio.

Tra gli esempi che possiamo citare per illustrare meglio ciò di cui stiamo discorrendo, possiamo riferirci a uno utilizzato da Freud stesso. E' l'esempio dei nostri sogni, i quali, come la psicoanalisi insegna, sono manifestazioni cifrate dei nostri desideri inconsci. Dunque anche dei nostri desideri meno civili, più scabrosi, refrattari all'educazione culturale e al principio di realtà. Ebbene, giunge a chiedersi Freud, siamo noi davvero responsabili di questi desideri? Più precisamente, siamo noi responsabili del contenuto inconscio dei nostri sogni, siamo responsabili del nostro inconscio?

La risposta di Freud è che nei sogni, nel loro contenuto latente, si manifesta una verità che nella dimensione ordinaria della nostra vita diurna non assumiamo come qualcosa che ci concerne. Questa verità dalla quale ci allontaniamo - che è legata a doppio filo con il desiderio inconscio - ritorna in forme simboliche, dunque cifrate, nei nostri sogni. Il ragionamento di Freud procede definendo implicitamente un primo livello di responsabilità del sognatore: riconoscere o meno il valore di verità dei propri sogni. Un primo livello di responsabilità concerne dunque la nostra volontà di sapere: vogliamo, o meno, sapere qualcosa di questa verità rimossa che ritorna? Vogliamo sapere il significato dei nostri sogni, la loro posta in gioco, cosa c'è in essi che ci riguarda? Oppure scegliamo la via della scissione, della non integrazione, dell'«ipocrisia», insomma, del rigetto fuori di noi stessi di ciò che del sogno ci riguarda?

Ecco allora definirsi un secondo livello di responsabilità; presa la decisione di voler sapere il senso dei miei sogni, di escludere la via della scissione preferendole quella dell'integrazione, del riconoscimento che ciò di cui il sogno parla mi concerne, c'è un secondo passo da compiere: cosa me ne faccio della verità dei miei sogni? Voglio, o meno, assumere ciò che nel sogno, pur manifestandosi in modo bizzarro e apparentemente scombinato, è qualcosa che mi concerne radicalmente? Quella verità che ora ho conosciuto e che mi rivela qualcosa di significativo sul mio desiderio più particolare, voglio davvero riconoscerla come mia, voglio davvero assumermi la responsabilità di riconoscerla, oppure decido di separarmene come se riguardasse qualcun altro? La

prima via - quella dell'assunzione soggettiva della verità rimossa - è quella indicata dall'analisi, la seconda riguarderebbe invece quell'ipocrisia che mantiene distinto l'io dal suo inconscio e che anziché assumere la verità inconscia tende ad abolirla, a negarne l'esistenza, a misconoscerla, a rifiutarla.

Questo esempio chiarisce come la psicoanalisi non alimenti affatto l'idea dell'inconscio come alibi, ma, al contrario, operi un'estensione del concetto di responsabilità sino a implicare in esso l'esistenza stessa dell'inconscio, il quale, da questo punto di vista, non è tanto una riserva selvaggia di immoralità, ma pone il problema di un'etica dove la responsabilità è confrontata con il suo limite più pungente. Non si tratta dunque di scegliere tra la moralità ipocrita di chi misconosce l'appartenenza dell'io all'inconscio o lo scatenamento immorale e trasgressivo dell'inconscio, ma di spingerci a toccare le parti più scabrose di noi stessi, a riconoscerle come proprie, a tenerne conto nei nostri comportamenti e nelle nostre scelte. Da questo punto di vista il movimento che la psicoanalisi promuove intorno al concetto di responsabilità mi pare analogo a quello che realizza nei confronti della ragione: non si discredita la ragione in quanto tale, ma la si invita ad aggiornare i suoi limiti per ampliare la sua funzione. Lo stesso vale per la categoria di responsabilità; se, infatti, l'inconscio non è solo il luogo "privato" del soggetto, ma anche il luogo in cui il soggetto si è iscritto simbolicamente, il luogo dell'Altro, il contesto familiare, sociale e storico in cui si è cresciuti, un luogo, insomma, fatto dai significanti che hanno fabbricato la mia esistenza, allora la responsabilità si dilata, giunge al suo punto più estremo: sono responsabile non solo in rapporto alla mia coscienza, ma di tutto ciò che l'Altro ha fatto di me stesso, o più precisamente sarò responsabile di aver fatto o meno qualcosa di ciò che l'Altro ha voluto fare di me stesso. Ecco perché Lacan potrà affermare che con l'invenzione freudiana dell'inconscio anziché trovare un alibi il soggetto sarà costretto a riconoscersi *come sempre responsabile*. Qui il nostro elogio dell'inconscio freudiano diventa veramente appassionato perché in questa radicalizzazione della responsabilità che esso comporta possiamo cogliere il carattere fortemente dissonante della proposta psicoanalitica nei confronti della *tendenza*

paranoica che l'etica nel nostro tempo sta assumendo. L'etica della psicoanalisi - questa etica che include nella figura della responsabilità l'esistenza stessa dell'inconscio - sfida provocatoriamente la tendenza paranoica della morale contemporanea, la quale tende, in ogni campo, ad attribuire all'Altro le responsabilità del proprio male. Infatti, lo stile politico della paranoia si fonda sulla proiezione all'esterno di ciò che di se stesso il soggetto non è in grado di sopportare. Mentre questo stile consiste in un irrigidimento della strategia difensiva dell'io e in un'espulsione difensiva verso l'Altro di ciò che il soggetto non riesce ad accettare di se stesso, quello psicoanalitico spinge invece verso il riconoscimento delle nostre parti più scabrose e più divergenti rispetto all'immagine ideale di noi stessi, che invece il nostro narcisismo coltiva appassionatamente. Contro la deriva paranoica della morale contemporanea la psicoanalisi si offre come un punto di resistenza formidabile: anziché imputare all'Altro il male ed elevarmi allo stato di una innocenza rivendicativa, tipica dell'atteggiamento paranoico, essa mi conduce a sapere che cosa in me favorisce, alimenta o genera il male che mi affligge, in che cosa veramente ciò che di impuro vedo nell'Altro in realtà mi concerne: insomma, chi è veramente quell'io che credo di essere. Mi obbliga a confrontarmi innanzitutto con la mia "impurità" pulsionale.

L'assunzione della propria responsabilità, se vuole impegnare anche il soggetto dell'inconscio, si mantiene così in controtendenza rispetto a ogni simmetria immaginaria propria dello schema amico-nemico, per dare luogo invece a un'etica in grado di fare *esperienza del perdono* o, se si vuole utilizzare una categoria centrale nell'insegnamento di Melanie Klein, della *gratitudine*. Non c'è infatti gratitudine possibile, né perdono, senza una preliminare assunzione soggettiva della propria mancanza. Uno degli insegnamenti capitali dell'esperienza analitica è che solo l'"impuro" sa genuinamente perdonare e provare autentica gratitudine perché può saper disgiungere la gratitudine e il perdono da ogni forma di giudizio morale in quanto ha conosciuto, nella sua analisi, il reale del male come una parte di sé. I "puri" sono invece tendenzialmente supponenti, tendono a rigettare l'impuro nell'Altro, preferiscono difendere l'identità preziosa

della propria persona anziché contaminarsi con l'esperienza del desiderio. A volte però queste figure appaiono clamorosamente protagoniste di passaggi all'atto imprevedibili - come nel caso del bravo ragazzo che improvvisamente diventa un feroce assassino - che rivelano l'assenza di una mediazione simbolica tra il soggetto e il suo desiderio. Fintanto che la difesa proiettiva dal reale pulsionale rigetta sull'Altro il Male identificando il soggetto con il Bene, non c'è possibilità di rendere flessibili e convergenti i confini tra l'io e il desiderio inconscio e al posto di questa mediazione appare uno sdoppiamento effettivo del soggetto, un suo essere imbalsamato in un'immagine falsa e stereotipata di se stesso (ciò che Winnicott definiva come «falso Sé»), che può generare, sul lato opposto, scompensazioni brusche, passaggi all'atto, apparizioni sregolate della pulsione, come espressioni di un mondo soggettivo caotico. In questi casi non c'è alcun contatto del soggetto con il proprio inconscio, ma scissione, differenziazione rigida, proiezione difensiva. Per questo nei passaggi all'atto violenti può riemergere in modo brutale il soggetto dell'inconscio al quale non si è mai voluto dare parola.

Il puro ha dunque necessità dell'esistenza dell'impuro per solidificare la propria immagine ideale. Il principio paranoico che sostiene questa necessità implica condanna, non integrazione ma scissione, segregazione, rigetto dello straniero. Lo stile politico della paranoia esige che il demone dell'inconscio, anziché apparire nei nostri sogni, nei nostri lapsus e nei nostri sintomi, si incarni nel nemico rivale, nell'altra Civiltà, nell'altra religione, nell'Altro diverso da noi. In opposizione a questa deriva segregativa della paranoia, lo stile politico della psicoanalisi, anziché attribuire all'Altro le ragioni del mio fallimento, della mia infelicità, del mio smarrimento o del mio isolamento, anziché alimentare l'attesa di una giustizia che non sarà mai abbastanza o, ancora, anziché vivere in un risentimento lamentoso cronico, appesi a un risarcimento che non potrà mai avvenire, ebbene, in alternativa a questa morale della delega e dell'attesa, la psicoanalisi insiste nel sostenere un'etica della responsabilità soggettiva: voglio sapere che cosa in me, in quel me che non conosco e che mi sfugge, in quel me straniero a me stesso,

partecipa ad alimentare i miei disastri, quello che nella mia vita non va e mi fa male e, soprattutto, qual è il mio godimento in tutto questo, in che modo ciò che mi fa così soffrire mi fa in realtà anche così godere al punto da non poterne fare a meno.

Il fondamento dell'etica della psicoanalisi non può che essere borghese: il traditore non è fuori di me, diverso da me, altro da me, ma un aspetto di me, un mio modo d'essere, una mia inclinazione, una mia parte. Il bene e il male, il puro e l'impuro, la verità e la menzogna, la barbarie e la Civiltà non sono in una antitesi rigida ma annodati in maniera spiraliforme. Per questo Freud riconosceva nell'ambivalenza affettiva non tanto una patologia degli affetti ma una legge, se si vuole dire così, della vita affettiva. Il fatto che l'amato sia sempre un po' odiato e viceversa, evidenzia che non c'è mai discontinuità fra i contrari, non c'è mai una separazione rigida, ma piuttosto inversioni, ribaltamenti, ambivalenze, appunto, che rivelano una loro perturbante continuità: la barbarie non è estranea alla Civiltà, ma la sua punta più interna, l'inconscio non è l'antiragione ma il cuore della ragione, lo straniero non è altrove ma al cuore del mio stesso essere.

In questo annodamento dei contrari - che il concetto di ambivalenza oppone alla tendenza paranoica a liquidare proiettivamente il proprio contrario nell'Altro - possiamo recuperare una delle definizioni freudiane più efficaci di inconscio: «territorio straniero interno». Dunque qualcosa che pur essendo in me, interno a me stesso, mi eccede costantemente, essendo esterno, straniero, a me stesso. Esso non viene descritto semplicemente come il più intimo di me stesso, come la mia interiorità intima, ma come un'esperienza dell'ignoto e dell'estraneità che si scava proprio al centro di me stesso. E' da qui, da questa doppiezza costitutiva dell'inconscio freudiano, che Lacan ha potuto coniare il neologismo *extimité* per indicare, appunto, che la caratteristica più saliente dell'inconscio è quella di essere una realtà interna, intima ma, al tempo stesso, esteriore, irriducibile all'intimità; un'intimità straniera, un'esteriorità interna.

Ebbene, è proprio l'esistenza dell'inconscio come estimità che impone un ampliamento della nozione di responsabilità. Se la morale paranoica della contemporaneità suggerisce di porre

nello straniero l'elemento insopportabile che mi costituisce, quella della psicoanalisi favorisce l'idea che sia il soggetto come tale a essere innanzitutto *straniero a se stesso*. In fondo l'inconscio non parla forse una lingua che non intendiamo, una lingua straniera? E una psicoanalisi non è forse il modo per imparare a decifrare quella lingua? Non è un modo per conoscere lo straniero che siamo a noi stessi? È ancora una volta la nozione di confine che qui si problematizza fortemente. Il confine non separa esteriormente ciò che è morale da ciò che è immorale, come se vi fosse una linea visibile, chiara e netta di demarcazione. Da questo punto di vista l'avversario più radicale della psicoanalisi è, come ho già detto, il pensiero paranoico che esteriorizza nell'Altro maligno quella parte di sé di cui non intende assumersi la responsabilità. La paranoia è profondamente antipsicoanalitica perché si fonda sull'assioma dell'innocenza del soggetto, perché pone il bene come coincidente con il proprio io (inevitabilmente megalomania), insegna l'esperienza clinica) e il male come coincidente con l'Altro. La furia razzista dell'hitlerismo è un esempio ancora incandescente di cosa può la potenza nera del pensiero paranoico. In fondo, è in nome della purezza biologica della razza e della conseguente angoscia collettiva per la contaminazione con l'impuro che si è scatenato il disastro dell'Olocausto.

Alla *proiezione paranoica*, che non tollera di fare i conti con lo straniero che abita in noi, l'etica della psicoanalisi oppone il movimento dell'*introiezione* o, se si preferisce, della *soggettivazione*. In un mondo dove si autorizza sempre più la ricerca del colpevole, al di fuori dei confini del soggetto, la psicoanalisi rivendica l'assenza di un "fuori". Non perché, come si è scritto, sposi uno sciocco idealismo che tende a negare l'impatto crudo con la realtà cosiddetta "esterna", ma perché riconosce che i grandi passaggi della vita implicano necessariamente una assunzione del proprio peggio senza ricercare sconti né giustificazioni. L'etica della psicoanalisi impone di lasciare alle nostre spalle la morale della recriminazione. Il lamento, da questo punto di vista, è, insieme all'innocenza paranoica, l'altra grande alternativa all'assunzione etica della propria responsabilità. Con il lamento il soggetto imputa - come accade anche nella paranoia -

costantemente all'Altro (sino nella forma del destino avverso) e alla sua inadeguatezza l'origine del Male. Il soggetto si mantiene in una posizione passiva che lo identifica a quella della vittima. La sua vita si consuma nell'attesa di un risarcimento che non avverrà mai perché niente sarà mai sufficiente a lenire l'astio rivendicativo verso l'Altro. L'esistenza dell'inconscio può invece rendere possibile il perdono e la gratitudine perché nell'inconscio possiamo vedere che la nostra faccia in ombra non è in realtà tanto diversa da quella che imputiamo all'Altro. Il che non significa che non vi siano differenze tra Adolf Hitler e san Francesco d'Assisi. Certamente, le differenze esistono, ma quella maggiore è che il secondo è riuscito a trattare la tentazione e il peccato come parti di sé, in un movimento soggettivo di ascesi, mentre il primo le ha scaraventate proiettivamente sull'Altro senza alcuna interiorizzazione. Per questo il primo non conosce il perdono e il senso di colpa, né la gratitudine o l'amore. Mentre per il secondo il Bene è un'aspirazione a cui votarsi nel proprio desiderio, per il primo è solo uno stato dell'essere. Perché lui è il medico della grande Germania, lui ha il compito di risanarla, sterminando il nemico, l'impuro e lo straniero, in nome del Bene naturalmente, in nome della sua identificazione delirante con il Bene. In effetti non c'è più alcun limite al Male se il Male stesso viene fatto in nome del Bene.

Quinto argomento. Il desiderio indistruttibile

Come può il desiderio inconscio diventare un dovere etico? Cosa significa che per la psicoanalisi l'unica colpa è quella di cedere sul proprio desiderio?

L'inconscio freudiano non è l'istintuale, l'irrazionale, o selvaggio; non è nemmeno il non ancora cosciente, il sentimento passionale, la perdita di coscienza, l'energia arcaica del corpo o la sua memoria biologica. La parola che meglio di tutte ci permette di avvicinarci all'inconscio freudiano è quella di *desiderio*. L'inconscio è il desiderio, l'inconscio freudiano è il luogo fondamentale di iscrizione del desiderio del soggetto.

Qual è allora la caratteristica maggiore del desiderio inconscio? La sua *indistruttibilità*, risponde Freud. Che cosa significa il carattere indistruttibile del desiderio inconscio? Esso evoca innanzitutto il suo carattere *atemporale*. Il desiderio inconscio non risponde al divenire del tempo cronologico. In questo senso la sua matrice è infantile, viene da lontano, sorge dalle prime esperienze di soddisfazione. Tuttavia, ancora di più la sua indistruttibilità significa che esso non può essere governato, misurato, addomesticato, esorcizzato. Non può, appunto, essere distrutto. E' questo il mio quinto elogio dell'inconscio freudiano. Desiderio indistruttibile significa anche: senza misura, impossibile da misurare, ovvero impossibile da adattare alla realtà, impossibile da curare, impossibile da guarire.

Nell'indistruttibilità del desiderio inconscio è custodito il carattere particolare del soggetto. Sopprimere il desiderio significa sopprimere il tratto più particolare dell'essere parlante. A questa soppressione si sono dedicati e si dedicano ancora, con strumentazioni diverse, i vari sistemi totalitari, i quali, non a caso, hanno sempre visto con sfavore l'esistenza degli psicoanalisti. Il loro programma consiste nell'estirpare il particolare, nell'eliminare la riserva indistruttibile del

desiderio inconscio, nell'uniformare i soggetti a una sola divisa identificatoria capace di eliminare conformisticamente ogni rilievo singolare. Questo programma totalitario è veramente alternativo a quello che la politica della psicoanalisi propone. Per la psicoanalisi l'inconscio è innanzitutto ciò che difende l'eccezione che ciascun soggetto è rispetto a ogni Legge universale; non c'è altra misura della felicità se non quella del desiderio, non c'è comunità umana possibile senza il riconoscimento della funzione vitale svolta dal desiderio; più radicalmente: non c'è vita se non c'è desiderio.

Una delle massime di Lacan, che mi avevano attratto verso il suo insegnamento e che aveva avuto per il mio ingresso in psicoanalisi la forza improvvisa e straripante di un lampo, recita così: *«l'unica colpa di un soggetto è quella di cedere sul proprio desiderio»*. Si tratta di una massima che sconvolge un certo modo moralistico di intendere il senso di colpa. Innanzitutto essa definisce il *desiderio come un dovere etico* rispetto al quale il soggetto ha la responsabilità di non cedere. Quale straordinaria emozione fu per me imbattermi in una verità di cui avevo sempre avuto una percezione confusa ma forte! Ciò che mi colpiva era la semplicità e il rigore della sua tesi: la colpa non sorge moralisticamente dalla trasgressione di una Legge o di un Codice morale esistente a priori, indipendente dai miei atti, ma sorge da un indietreggiamento rispetto all'assunzione del mio proprio desiderio. Più precisamente, affermando che il solo senso di colpa possibile nel campo della psicoanalisi è quello che scaturisce dall'aver ceduto rispetto al proprio desiderio, Lacan riscrive in modo inedito l'imperativo categorico kantiano attraverso Nietzsche: la colpa non è più legata al peccato o al compimento di un atto immorale, ma viene agganciata direttamente all'accettazione o meno del proprio desiderio. "Diventa ciò che sei!" predicava lo Zarathustra di Nietzsche. "Non cedere sul tuo desiderio!" gli fa eco Lacan. L'unica forma radicale di colpevolezza, dal punto di vista dell'etica della psicoanalisi, non risiede nell'aggiramento trasgressivo della Legge, ma nel preferire la delega del proprio desiderio alla sua assunzione soggettiva. Anziché diventare ciò che si è, dunque anziché dire di sì al proprio desiderio, la colpa consisterebbe nell'allontanarsi da ciò che si è, dalla verità del proprio desiderio. Ma che cosa si è? Quale sarebbe la verità del

desiderio? Ciò che siamo non può essere ricercato a livello delle nostre identificazioni o dei nostri ideali, a livello dell'immagine di noi stessi, ma solo nella forza positiva del desiderio. La clinica psicoanalitica illustra dettagliatamente la ricaduta psicopatologica che può comportare l'ignorare o il rinnegare il proprio desiderio, o, se si preferisce, i guai che comporta un eccessivo attaccamento narcisistico alla nostra immagine. In particolare, tutta la clinica della nevrosi può essere sintetizzata genericamente come una clinica dell'assunzione mancata del proprio desiderio, dunque come una clinica del senso di colpa. La sofferenza sintomatica appare qui come il prezzo, più o meno caro, che un soggetto deve pagare per aver rinunciato al proprio desiderio, per aver scelto una vita al riparo dalla forza del desiderio, una vita amministrata, al servizio della domanda degli altri, oppure spesa nell'accumulazione di beni o nella rincorsa continua di godimenti, tutti egualmente privi di soddisfazione.

Tuttavia, la verità del nostro desiderio, per quanto si cerchi di negarla o di misconoscerla, tende a ritornare nella forma del sintomo o del lapsus, o in quella di qualunque altra formazione dell'inconscio. Il ritorno della verità rimossa segnala che il soggetto si è distanziato troppo da ciò che veramente vuole; si tratta di una sorta di avvertimento che contiene al tempo stesso già una pena. Il soggetto soffre di una colpa inconscia che gli ricorda come deviare dal proprio desiderio sia un tradimento che comporta effetti dolorosi.

Per l'etica della psicoanalisi ciò che più conta è dunque la decisione con la quale un soggetto si rende, o meno, fedele alla chiamata del suo desiderio inconscio. Per questo in una cura analitica non si tratta affatto di rassegnarsi al peso della realtà, rinunciando ai propri sogni e ai propri desideri. Questa è una versione riduttiva ed erronea della cura analitica che pure ha trovato sostenitori accaniti tra gli stessi psicoanalisti. La cura analitica, se si vuole restare fedeli all'inconscio freudiano, non è affatto un esorcismo del desiderio finalizzato a rendere il soggetto più adattato al principio di realtà e all'identificazione conformista con la massa. La psicoanalisi non sostiene affatto un'etica dell'adattamento, né un'etica dell'identificazione conformista, proprio perché il principio su cui essa edifica la sua etica - il desiderio - è per definizione impossibile da

adattare e refrattario rispetto a ogni conformismo. La terapia analitica non è un corso di rassegnazione ma un'occasione per ridefinire i rapporti con il proprio desiderio. Gli psicoanalisti non sono gli ultimi preti ma uomini di desiderio. Certo, è vero che alcune versioni, cosiddette "postfreudiane", della terapia analitica hanno celebrato il culto del principio di realtà, talvolta identificandolo con la persona stessa dell'analista. Per cui un'analisi aveva il compito di educare il soggetto alla realtà e concepiva la maturazione come una rinuncia progressiva del desiderio. Tuttavia lo spirito freudiano della cura analitica spinge con decisione da un'altra parte. Esso consente di fare esperienza radicale della separazione e della differenza, di riconoscere che l'assunzione del proprio desiderio implica necessariamente una separazione dalle aspettative dell'Altro, il rischio della scelta soggettiva, dunque un movimento di disidentificazione. L'etica dell'indistruttibilità del desiderio è, in effetti, un'etica della solitudine, nel senso che privilegia l'impegno per la realizzazione del proprio desiderio all'asservimento compiacente nei confronti della domanda dell'Altro. È un nuovo *aut-aut*: dove c'è desiderio c'è singolarità e disidentificazione, dove c'è assimilazione passiva alla domanda dell'Altro c'è delega del proprio desiderio: sarò quello che l'Altro vuole che io sia per restare amabile ai suoi occhi, per non deludere, angosciare o irritare. Cedo sul mio desiderio perché essere il servo dell'Altro produce il vantaggio di giustificare la mia esistenza, le dona un senso, la rende necessaria. Per questo nella vita di un soggetto l'emergenza del desiderio comporta sempre un certo effetto di spaesamento, di vertigine, una sensazione di sbandamento. L'emergere del desiderio è in effetti in contrasto con tutte le tendenze adattive dell'io, è la causa di un conflitto radicale tra il soggetto e la realtà perché interrompe l'immersione del soggetto nella normalità del discorso comune. Il soggetto viene strappato bruscamente da quella ottusa beatitudine che l'identificazione con gli ideali conformistici gli procura. Per questo gli psicoanalisti hanno notato come l'affetto più idoneo a indicare la presenza del desiderio inconscio sia quello dell'angoscia e hanno riconosciuto un valore particolare a questo affetto, che non è considerato come un disturbo dell'umore che conviene eliminare il prima possibile, ma come il segnale dell'incontro

del soggetto con la verità del suo desiderio inconscio. Allora i suoi solidi ancoraggi ai sembianti sociali vacillano, il mondo e la sua stessa vita cambiano improvvisamente senso. Per Lacan, in effetti, l'angoscia è un incontro con il reale, cioè con la dimensione più radicale del nostro desiderio. Per apprezzare questa tesi conviene riprendere, anche se in un modo estremamente sintetico, la sua distinzione tra *reale* e *realtà*. Quando siamo svegli, impegnati negli affari della nostra vita quotidiana, nella sua routine monotona, quando ci consideriamo un "io" investito di determinati compiti sociali, impegnato in certe relazioni, obbligato a determinate prestazioni ecc., siamo immersi nella realtà. La realtà ha come uno dei suoi attributi maggiori la stabilità. È come una cornice che inquadra il mondo in una maniera sufficientemente costante. Questa cornice è fatta di elementi immaginari e simbolici: significanti, significati, codici, immagini, relazioni ordinate, gerarchie, percorsi abitudinari, regole. In questo senso la realtà non è solo ciò che inquadra il mondo, ma è anche uno schermo protettivo che consente alla nostra vita di scorrere ordinariamente, ovvero di non essere turbata dal reale. Quando invece questo schermo si sfibra (in relazione a certe esperienze radicali come quella di un amore, di un lutto, di un conflitto aspro, di una catastrofe naturale, di un rifiuto traumatico o di una grave malattia) e smarrisce così la sua funzione difensiva, può emergere il reale. Se, dunque, la realtà implica la continuità della nostra vita ordinaria, l'emergenza del reale introduce invece un punto di discontinuità. Se infatti nel rapporto con la realtà noi siamo tendenzialmente addormentati, assorbiti nell'identificazione routinaria con il nostro sembiante sociale, *l'incontro con il reale è ciò che ci sveglia dal sonno della realtà*. L'incubo è, da questo punto di vista, l'esperienza più quotidiana di cosa significhi incontrare il reale. Lo sosteneva già Freud: l'incubo ci sveglia dal sonno perché ci avvicina troppo al nostro desiderio inconscio. Questa eccessiva prossimità non può che generare un conflitto tra la nostra maschera sociale e l'inadattabilità del nostro desiderio. Al contrario dell'incubo che ci sveglia, le esigenze della realtà tendono invece a imporci lui adattamento passivo nei confronti dell'esistente, tendono a prolungare il nostro sonno. Per questa ragione, per continuare a dormire, l'incontro con il reale viene

tendenzialmente evitato dagli esseri umani perché il risveglio comporta sempre un aspetto traumatico. Bion sosteneva che ogni esperienza autentica di trasformazione sia in sé sempre catastrofica, ovvero implichi il disfarsi di un ordine preesistente e l'avventurarsi verso la formulazione di un altro ordine. Questo carattere catastrofico dell'incontro con il reale del proprio desiderio tende anche a isolare il soggetto, a porlo di fronte a se stesso, nell'impossibilità di trovare rifugio nel conformismo del suo gruppo di appartenenza, nell'identificazione con la massa, nella divisa abitudinaria che lo accompagna nel tran-tran della sua vita sociale. Ogni volta che il soggetto incontra il reale irriducibile del suo desiderio inconscio sperimenta necessariamente una separazione radicale dall'Altro e dalle sue leggi. Ogni volta che c'è invenzione, creazione, atto, poesia c'è inevitabilmente infrazione, sovversione, alterazione, deviazione soggettiva dal codice simbolico universale di riferimento. Più semplicemente, si potrebbe dire che ogni volta che il soggetto assume il carattere indistruttibile del suo desiderio si stacca, si separa dalla domanda dell'Altro. Ciò che conta non è più come soddisfare quella domanda (diventare il figlio ideale che i nostri genitori si attendevano o l'allievo che il nostro maestro si aspettava), ma come condurre alla sua conclusione positiva il nostro desiderio, come renderlo produttivo, capace di creazione. La psicoanalisi è una dottrina etica finalizzata non a integrare conformisticamente il desiderio nel discorso universale della Civiltà, ma a renderlo soggettivamente produttivo.

Per tutte queste ragioni è sbagliato fare della psicoanalisi una dottrina morale che punta alla normalizzazione del soggetto, proprio perché il motore che essa innesca - il desiderio inconscio - è ciò che si sottrae per definizione a ogni tentativo di normalizzazione. L'indistruttibilità del desiderio inconscio significa che esiste nel soggetto un elemento che si sottrae a qualunque operazione di adattamento psicologico alla normalità. Esso implica la mancanza ma solo come mancanza nell'essere. Che cosa significa? Come possiamo non confondere questo richiamo alla mancanza, così frequente in psicoanalisi, con una teologia negativa o con una versione ancora moralistica dell'uomo, come non confondere lo psicoanalista

con un nuovo prete? Proviamo a precisare. Il desiderio sorge dalla mancanza in quanto non è un dato di natura, ma scaturisce dal suo legame strutturale con l'Altro. Lo affermava già Hegel: il desiderio dell'uomo è sempre desiderio dell'Altro. Non si soddisfa di cose, di oggetti, ma solo attraverso un altro desiderio, solo sentendosi riconosciuto dal desiderio dell'Altro. Il desiderio è abitato da una mancanza perché nel mondo umano, nel mondo del linguaggio, non esiste istinto, ma solo la sua perversione. Il desiderio è infatti una perversione umana dell'istinto. L'istinto è programmato biologicamente dalla natura. I suoi schemi sono costanti, invariabili, determinati geneticamente, automatici. Diversamente, il desiderio è sempre un mistero a se stesso, è destinato a variare, non risponde a nessun programma, si trasforma continuamente, è imprevedibile. L'essere umano in quanto essere di desiderio non può contare sull'istinto per fronteggiare le situazioni complesse che lo attendono. L'incontro con l'altro sesso, il rischio della scelta, l'innamoramento, la consapevolezza della morte sono esperienze a cui non si può rispondere con lo schematismo biologico dell'istinto. In fondo anche l'essere nati, nel mondo umano implica una decisione profonda, una scelta paradossale del soggetto di voler vivere. Dunque, in primo luogo la mancanza abita il desiderio innanzitutto come un meno di istinto, come un difetto di sapere naturale, come un'assenza di programmazione. In secondo luogo, la mancanza abita il desiderio perché il desiderio, diversamente dall'istinto che agisce attraverso schemi di comportamento che si trasmettono da generazione a generazione, è una costruzione fantasmatica. Questo significa che il desiderio inconscio si organizza soggettivamente attraverso la rielaborazione di esperienze assolutamente particolari. Prendiamo come esempio la vita sessuale. Si conosce l'importanza che Freud le ha assegnato, ma la si conosce di solito male. Si accusa la psicoanalisi di pansessualismo, ovvero di porre la sessualità come causa ultima dei comportamenti umani; la si vorrebbe vedere ovunque, dappertutto. Tuttavia, il grande merito di Freud, e il suo contributo originale a una teoria della sessualità, non è solo quello di aver mostrato che il bambino non è un essere angelicato privo di vita sessuale - cioè anche nell'aver scoperto l'esistenza della sessualità infantile -, ma

nell'aver dimostrato che la sessualità umana esclude la natura, o, più precisamente, esclude la riduzione della vita sessuale al paradigma naturale della ri-produzione. Egli scopre che la pulsione sessuale è fondamentalmente autoerotica, cioè punta al suo proprio soddisfacimento, il che significa che nel corpo umano c'è qualcosa di bizzarro che non risponde alle leggi della natura, alle leggi della riproduzione, ma che pone il corpo stesso in una relazione speciale con se stesso. Le cosiddette «zone erogene» (orale, anale, fallica) che localizzano il godimento erotico del corpo infantile mostrano che ciò di cui il corpo gode non è il corpo dell'altro sesso, ma una parte del proprio. Questa componente autoerotica del godimento sessuale è destinata a non essere mai superata del tutto. In questo modo Freud sottrae la sessualità allo scambio tra i sessi, mostrando che c'è in essa una componente innaturale che resta fissata all'attività autoerotica della pulsione. L'atto sessuale e le finalità biologiche della riproduzione della specie si separano irreversibilmente. Non si tratta dunque di adeguare la vita sessuale di un soggetto a una norma naturale che in realtà non esiste. Piuttosto, la psicoanalisi accoglie il carattere particolare, irriducibile a norme universali, del modo di godere e di desiderare di ciascuno.

Prendiamo per esempio la pulsione orale. Per un verso la bocca esercita una funzione biologico-istintuale, essendo il luogo abilitato al nutrimento, ma per un altro verso essa implica un godimento che è al di là della soddisfazione naturale della sazietà. Questo strano godimento è il frutto di una perversione dell'istinto. Per questo un bambino può trarre piacere dalla suzione del proprio pollice che pure non soddisfa il suo bisogno di mangiare. E per questo può anche esistere una malattia come l'anoressia che mostra come l'essere umano possa trarre godimento dal mangiare niente. D'altra parte, da un punto di vista più clinico, è davvero inutile provare a correggere un'anoressia evocando l'istinto della fame come naturale. Nell'anoressia si manifesta piuttosto la differenza profonda tra il desiderio - che può vivere anche di niente e che non parla la lingua della natura - e l'istinto, il quale risulta perturbato da una scelta che avviene a un altro livello, a un livello, appunto, umano, antinaturale, a livello del desiderio. In nome del desiderio - anche se di una versione patologica del

desiderio -, l'anoressica dimostra l'eterogeneità tra istinto e desiderio, dimostra che si può vivere umanamente solo negando la necessità naturale dell'istinto.

Ma c'è un terzo piano che consente di apprezzare in quale modo il soggetto del desiderio sia abitato dalla mancanza. Il suo programma, il programma del desiderio, non è quello di una estinzione della mancanza attraverso la conquista di oggetti perché nessun oggetto può saturare la sua mancanza. In questo senso la mancanza funziona da motore del desiderio e non come un suo deficit. Sebbene l'oggetto del desiderio appaia come una lacuna, un'assenza, un vuoto, in quanto nessun oggetto potrà saturare la spinta del desiderio, una relazione con l'oggetto colto nella sua alterità - e non come una chimera immaginaria - può realizzarsi solo grazie all'esperienza della mancanza, cioè all'esperienza della separazione tra l'uno e l'altro, tra il soggetto e l'oggetto. Se il desiderio non fosse attraversato dalla mancanza sarebbe un'energia vitale propria dello stato di natura. Dunque si potrebbe confondere con l'istinto. Per la psicoanalisi, invece, il desiderio differenzia profondamente l'uomo dall'animale, perché il desiderio punta non al suo soddisfacimento immediato - come avviene nel mondo animale - ma alla realizzazione di legami, di imprese, di relazioni con l'Altro. Più precisamente, il programma del desiderio non punta ad annullare la mancanza in un inseguimento infinito, da coscienza infelice, di uno stato irraggiungibile di pienezza, ma a rendere la mancanza feconda, cioè produttiva, progettuale, positiva, realizzativa. L'incapacità di concludere, di portare cioè alla meta il proprio desiderio, la sua sospensione e insoddisfazione perpetua che resta sempre al di qua della meta, non è una caratteristica del desiderio, ma la condizione di base del nevrotico e il contenuto generale del suo lamento.

Al contrario, come abbiamo visto, il desiderio esige di non essere dimenticato e il prezzo di questa dimenticanza si chiama sintomo. Il sintomo viene infatti tendenzialmente al posto della mancata realizzazione di un desiderio. Questa potrebbe essere una definizione generale della nevrosi: il soggetto nevrotico è colui che anziché assumere soggettivamente il proprio desiderio delega anonimamente all'Altro il compito di realizzarlo. Dunque fallisce l'incontro con il reale del suo

desiderio rendendolo inconcludente. Tuttavia la solitudine che questo incontro implica, come dicevo, è un peso difficile da sopportare.

Racconterò, come esempio, un episodio della mia vita e della mia analisi personale che risultò per me estremamente istruttivo circa il rapporto tra il desiderio e la necessaria solitudine dell'atto che lo realizza. Stavo, prima che la mia analisi si concludesse, lavorando a un testo di introduzione teorica a Lacan. Una serie di dubbi e di incertezze di diversa natura avevano preceduto la scrittura di quel libro. Molti di essi erano legati al fatto che colui che consideravo il mio maestro in psicoanalisi, e che era altresì il mio analista, aveva a mio giudizio già detto tutto su Lacan. Nessuna introduzione a Lacan avrebbe cioè potuto aggiungere nulla alla straordinaria opera di lettura del mio maestro-analista. L'effetto sintomatico di questo eccesso di Altro - e della sua inevitabile idealizzazione - era un blocco nella scrittura. Questo libro non riusciva a prendere corpo e ogni cosa che provavo a scrivere mi lasciava profondamente insoddisfatto. Parentesi: non si può non notare come una gran parte dei sintomi del cosiddetto "insuccesso scolastico" e, più in generale, di inibizione intellettuale, scaturisca proprio da una eccessiva idealizzazione dell'Altro del sapere che finisce per chiudere ogni spazio a una sua elaborazione autenticamente soggettiva. Chiudo la parentesi sostenendo che non c'è analisi terminata che non comporti un guadagno di libertà intellettuale e, dunque, di separazione e, conseguentemente, di riduzione dell'Altro ideale del sapere. Tomo al mio racconto. Nella situazione di impasse in cui mi trovavo, una formazione dell'inconscio mi venne in soccorso. Si trattò di un atto di dimenticanza, uno di quegli atti banali che Freud considera una manifestazione del soggetto dell'inconscio. Quale dimenticanza? Da anni annotavo con precisione su di un voluminoso quaderno nero note e appunti che riguardavano l'opera di lettura del mio maestro-analista dei testi di Lacan. Questo quaderno conteneva certo ben più di un'introduzione critica a Lacan. Lo consideravo una sintesi insostituibile di qualunque possibile approccio teorico all'opera di Lacan. Ebbene, nel corso dei mesi in cui mi dedicai alla stesura del libro mi capitò di non riuscire più a ricordarmi il luogo dove lo avevo lasciato. Improvvisamente il quaderno

nero si era eclissato e i miei disperati sforzi per ritrovarlo risultavano del tutto vani. Scomparso! Ma quale fu l'effetto soggettivo di questa sparizione? Per un verso, naturalmente, un'accentuazione dei miei dubbi e delle mie perplessità. Per un altro, invece, un sentimento più radicale di solitudine: su quali altri riferimenti, che non fossero ovviamente i testi di Lacan, avrei potuto fare affidamento? Tuttavia questo sentimento non provocava un blocco delle mie risorse intellettuali, ma al contrario un ritorno della vena creativa e della capacità di scrittura. Come se il distacco dall'insegnamento del mio maestro prodottosi di fatto - grazie a un intervento del soggetto dell'inconscio - con la perdita del quaderno nero, avesse generato, insieme a una certa angoscia, quella distanza minima che mi rendeva possibile scrivere qualcosa di soggettivamente determinato. Fino a che le citazioni del quaderno nero intervenivano nel concatenamento dei miei pensieri come riferimenti ideali insuperabili, ogni tentativo di scrivere si rivelava per me inevitabilmente fallimentare. L'atto inconscio mi aveva dunque sospinto verso la via della separazione, che ovviamente fu quella di una dimenticanza strategica che non intendeva certamente annullare il debito simbolico nei confronti del mio maestro-analista al quale, non a caso, il libro dedica una menzione speciale. Piuttosto quella dimenticanza mi impediva di diventare un plagiatore, cioè di ripetere passivamente ciò che avevo assimilato, senza aggiungere nulla di soggettivo. Una volta terminato il libro ritrovai facilmente il mio caro quaderno nero, che però, in altri contesti e diversi anni dopo, mi capitò di perdere definitivamente. Ma questa sarebbe tutta un'altra storia da raccontare...

L'insegnamento che ricavo da questo aneddoto è generale e concerne non solo il carattere indistruttibile del desiderio, ma il senso stesso dell'atto, dell'atto capace di creare del nuovo. La dimenticanza intervenne in questo episodio come una procedura di separazione che consentì un'esperienza di libertà di scrittura e di pensiero. Effettivamente, per la psicoanalisi, l'evento dell'oblio ha tanta importanza almeno quanto quello della memoria. Tuttavia il valore dell'oblio, come ho scritto in altre circostanze, non deve essere opposto a quello della memoria, come se si trattasse di un'alternativa rigida: o ricordi

o dimentichi. Piuttosto, uno dei grandi meriti della psicoanalisi è quello di stringere in un solo nodo l'esperienza dell'oblio e quella della memoria. In un'analisi, com'è noto, la memoria occupa un posto centrale. Si ricorda il proprio passato, lo si racconta, lo si riattraversa, lo si commemora, lo si commenta. Come accade in un normale lavoro del lutto rispetto all'oggetto che ci ha abbandonato, che non fa più parte del nostro mondo, un'analisi mobilita innanzitutto il lavoro della memoria. Tuttavia, al colmo di questo lavoro possiamo raggiungere un significato secondo, più alto, del semplice oblio che caratterizza il nostro non volerne sapere dell'inconscio che specifica l'attività della rimozione. Qui non è più in gioco la dimenticanza contro la rimembranza, ma l'oblio come effetto del ricordare, come un effetto del lavoro stesso della memoria. Dimenticare alleggerisce, rende più vitali, soggettiva il perdono. Ma questo dimenticare non è un rimuovere, non è abolire ciò che è stato, ignorarlo, negarne l'esistenza. L'oblio che si può raggiungere alla fine di un'analisi è un oblio alla potenza. E' un dimenticarsi di sé, un lasciarsi tramontare, un lasciarsi essere nel presente.

Sesto argomento. Critica alle ideologie della liberazione

Perché il desiderio inconscio non ci autorizza all'ideale di una liberazione senza castrazione? Perché non può essere un desiderio senza Legge?

Il desiderio inconscio rifiuta il *dressage* imposto dalla Civiltà. La politica dell'adattamento conformistico del desiderio al principio di realtà non è la politica della psicoanalisi. Piuttosto essa si occupa di quel resto irriducibile che resiste a ogni azione di *dressage*. Si tratta di qualcosa di contraddittorio rispetto alle esigenze della cosiddetta "realtà esterna" e che esige di essere ascoltato e reso, se possibile, fecondo.

I sostenitori del principio di realtà ritengono che il programma di incivilimento si debba articolare per rinunce progressive. Al contrario la psicoanalisi, come abbiamo già visto, non elogia tanto il carattere virtuoso del principio di realtà, ma insiste nel preservare una concezione conflittuale del rapporto tra il programma del desiderio e quello della Civiltà. Ciò non significa ovviamente che esista un'alternativa alla Civiltà, ma significa che non si può confondere la Civiltà con una nozione ideale di armonia. Nell'essere nella Civiltà non c'è tanto armonia, quanto conflitto, «disagio» precisa Freud.

Abbiamo già insistito su questo punto, ovvero su come il desiderio inconscio costituisca un punto di resistenza insuperabile rispetto a qualunque politica che intenda assimilare la sua particolarità indomabile nell'ordine mortifero di una totalità omogenea. Da questo punto di vista la psicoanalisi è una teoria e una pratica a difesa del carattere singolare del desiderio inconscio. Tuttavia, ribadite le ragioni che rendono la psicoanalisi una teoria critica dell'adattamento sociale e dell'idea comune che esista una norma universale

della felicità, la sua prospettiva politica non conduce affatto, come si rischierebbe di credere, verso una teoria ingenua della liberazione individuale. L'alienazione del soggetto nel campo sociale non si può rimediare in nessun modo. L'inconscio freudiano non è infatti il luogo di una vitalità irrazionale che esige il proprio soddisfacimento ignorando le leggi sociali. Non si può confondere la necessità dell'alienazione dell'uomo nel campo del linguaggio e della Civiltà con la dimensione storica di un eventuale orientamento repressivo della società stessa. Non si possono confondere, per utilizzare due termini chiave della metapsicologia freudiana, rimozione e repressione. Per Freud - e per la psicoanalisi in generale - il problema non è mai stato quello di opporre la Civiltà alla singolarità, quanto piuttosto quello di considerare il carattere critico e conflittuale che attraversa irriducibilmente queste due polarità. Se l'inconscio è degno di elogio è perché ritaglia costantemente all'interno del programma della Civiltà uno spazio discontinuo, contingente, aleatorio, singolare appunto, che nessuna pianificazione educativa può essere in grado di integrare in un campo omogeneo. L'inconscio freudiano è insomma ciò che non smette mai di bucare il programma universalistico della Civiltà.

D'altra parte però, affinché il desiderio inconscio possa essere efficace, ovvero capace di concludenza, di realizzazione, esso esige l'incontro con un limite, con un'esperienza di castrazione. Ecco allora aprirsi immediatamente un ampio scenario che mi costringerà forse a compiere delle sintesi troppo sommarie. Ma correrò il rischio. Quando sosteniamo che il desiderio inconscio esige l'esperienza della castrazione come sua condizione di efficacia, intendiamo rimarcare la differenza tra il desiderio inconscio come tale, cioè come Freud lo ha inventato concettualmente, e un'idea vitalistica dell'inconscio come energia illimitata, prelinguistica, originaria, subconscia, che non sopporta nessun argine perché ogni argine sarebbe vissuto in modo oppressivo. Si tratta di una distinzione essenziale che avremo modo di riprendere più avanti quando affronteremo il problema della pulsione di morte. Per ora però conviene ricordare che l'esperienza dell'assenza del limite, del confine e della differenza è un'esperienza di confusività che contraddistingue dal punto di

vista psicopatologico certi quadri psicotici gravi. Per esempio la confusività schizofrenica tra il mondo delle cose e quello delle parole, tra l'immagine di sé e quella dell'Altro, tra l'interno e l'esterno. Essa si può ritrovare anche in una crisi di panico o in una crisi bulimica, nelle quali il soggetto ha il sentimento di perdersi, di smarrire la propria identità, di essere inghiottito in uno stato di indifferenziazione. Senza l'esperienza del limite, insomma, non esisterebbero le condizioni per giocare la partita del desiderio. È questo il carattere strutturante della funzione della castrazione: l'incontro con un "no!" istituisce la possibilità del "sì!". L'interdizione dell'incesto sancisce quella distanza necessaria dalla Cosa materna che può attivare la progettualità creativa del desiderio. Senza questa distanza vi sarebbe solo un cortocircuito mortifero tra desiderio e godimento, nel senso che la spinta propulsiva del desiderio verrebbe fagocitata nelle sabbie mobili del godimento.

Gli psicoanalisti hanno in modi diversi insistito nel sostenere che la condizione della creatività in generale sia il venire meno di un godimento immediato, a disposizione del corpo, che Freud ha chiamato autoerotico o narcisistico. Questo godimento è un godimento che non conosce transizioni, scambi, concatenamenti simbolici. E' un godimento autistico, senza relazione con l'altro, chiuso in se stesso, monadico. Il desiderio può attivarsi - questo insegna l'esperienza della psicoanalisi - solo alla condizione che tale godimento dell'uno sia parzialmente interdetto, ovvero conosca un tempo di perdita, di castrazione. In questa prospettiva non si deve pensare all'inconscio come a uno stato primario, magari di natura, a cui bisognerebbe ritornare per attingere un'energia incorrotta e liberatrice, che la Civiltà avrebbe invece alienato. La psicoanalisi non deve nulla al rousseauianesimo che traspira da questa concezione dello sviluppo come allontanamento progressivo da un Bene naturale incorrotto, semplicemente perché questo stato di benessere originario non è mai esistito. E' vero invece che le tracce mnestiche dei primi soddisfacimenti determinano la tendenza del desiderio a ritrovare ciò che ha perduto. Si tratta di un movimento che Freud ha voluto assimilare a quello di un'allucinazione fondamentale che investe il nostro rapporto con la realtà. Altro

grande merito di Freud al di là del positivismo di facciata con il quale a volte si è soliti ridurre la dottrina psicoanalitica: il nostro rapporto con la realtà è sempre, almeno un po', allucinato perché è sempre, almeno un po', orientato dalla natura fanta-smatica del desiderio inconscio. Gli schemi che hanno caratterizzato le nostre prime esperienze di eccitazione e di soddisfacimento orientano in effetti il nostro desiderio come se vi fosse un bisogno di ripetizione. Tuttavia, l'inconscio non esprime solo il carattere nostalgico, di rimpianto, del desiderio. Avrebbero in questo caso ragione alcuni autorevoli critici della psicoanalisi a denunciarne il carattere teologico-religioso. Ciò su cui invece la psicoanalisi insiste è che la perdita dell'oggetto del primo soddisfacimento è irreversibile e, dunque, non può dar luogo ad alcun ritrovamento. E' precisamente questa perdita che contrasta radicalmente con ogni ideologia ingenua della liberazione, che invece presuppone la possibilità di ricostruire un rapporto armonioso del soggetto con l'oggetto del suo desiderio. A esse sfugge il carattere strutturante e normativo della castrazione. Il desiderio inconscio non è qualcosa che attende di essere liberato, come una sorta di energia pulsionale latente che la relazione con la realtà ci costringe a sacrificare. Non è, infatti, la Legge che ostacola la sua esistenza. Piuttosto il rovescio: l'esistenza della Legge è la condizione della determinazione del desiderio inconscio, poiché non c'è alcuna possibilità di risalire a una ideale età dell'oro dove l'assenza della Legge consentirebbe una esplicazione senza limiti del desiderio. Questa risalita non ha senso perché quell'età dell'oro non è mai esistita. La nostra condizione di esseri che abitano il linguaggio è quella di essere necessariamente separati dall'idea illusoria di un godimento assoluto, privo di castrazione. Questa inevitabile separazione non avviene a causa di una società ingiustamente repressiva, ma a causa dell'azione, di separazione, appunto, introdotta dal linguaggio. Come dire che è necessario, se riconsideriamo, per esempio, le tesi del giovane Marx sull'alienazione, tenere presente che l'alienazione debba essere inevitabilmente sdoppiata in un'alienazione storica - che secondo Marx definisce i rapporti di lavoro in un regime di produzione capitalista, nel quale appunto i lavoratori vengono espropriati dei loro prodotti e ridotti a strumenti passivi delle

necessità produttive - e in un'alienazione strutturale che investe invece il rapporto dell'uomo con il linguaggio. Su questo l'insegnamento di Lacan ha molto insistito: *non c'è liberazione possibile dell'uomo dal campo del linguaggio perché non c'è alcun al di là - o al di qua - possibile del linguaggio*. La presa del sistema del linguaggio sul soggetto risulta alienante perché lo priva di un godimento immediato, naturale, costringendolo a iscriversi in un legame sociale con l'Altro che ha come suo presupposto fonda-mentale ciò che Freud aveva definito una «rinuncia pulsionale».

L'inconscio contrasta le ideologie della liberazione nella misura in cui esse non assumono la necessità del limite come dato costitutivo del desiderio. Possiamo fare un esempio chiarificatore riferendoci alla relazione educativa in generale. La crisi attuale del discorso educativo, per essere molto rapidi, dipende in gran parte dalla difficoltà crescente degli educatori e dei genitori in primo luogo, a sostenere un "no!" che sia un vero "no!". Questa caduta della responsabilità a sostenere il peso soggettivo dell'interdizione collude con il programma della Civiltà contemporanea che consiste nel giustificare l'accesso immediato e compulsivo al godimento elevando l'imperativo al godimento come nuovo comandamento sociale. Questa collusività getta gli educatori nell'angoscia. Come agire per reintrodurre l'esperienza soggettiva del limite come condizione per l'esercizio del desiderio in un contesto sociale che invece incentiva il consumo illimitato degli oggetti di godimento?

La psicoanalisi afferma che senza esperienza del limite vi sia solo la dissipazione del godimento che distrugge ogni attività sublimatoria; vi sarebbe, in una formula sintetica, forza senza forma. Questa nuova responsabilità che investe il discorso educativo, ovvero la responsabilità di sostenere un "no!" che sia un vero "no!", entra in contrasto con il programma dominante, di tipo perverso, che caratterizza la Civiltà attuale. Oltre a provocare angoscia negli educatori, rischia anche di alimentare atteggiamenti regressivi negli adulti stessi, i quali, anziché sostenere soggettivamente la responsabilità di trasmettere la castrazione, non per far rivivere l'ideale repressivo del padre padrone ma per sostenere il desiderio poiché, ripetiamolo, il desiderio necessita del

limite, sembra siano sempre più preoccupati di farsi amare dai loro figli finendo per concedere tutto piuttosto che assumersi soggettivamente la responsabilità di introdurre la dimensione del limite nella dialettica del desiderio. Un effetto, tra i maggiori, è la tendenziale parificazione della differenza generazionale che invece è un aspetto decisivo della relazione educativa. Se viene questa differenza parificata in una omogeneità imbambolata che prevede una relazione tra pari, o tra amici ecc., viene meno la condizione del conflitto generazionale che è condizione fondamentale per il processo di crescita e formazione individuale. Lo spazio della differenza non si rende più simbolicamente disponibile. Tutto è amalgamato nella retorica del dialogo e della comunicazione tra simili. Ebbene, la psicoanalisi, tenendo fermo sulla necessità della castrazione come condizione del desiderio, ritiene che questa sia un'alterazione tendenzialmente perversa della relazione educativa. Tale alterazione è evidente nella negazione della funzione della castrazione, dunque nell'equivocare la natura stessa del desiderio inconscio. Esiste dell'incurabile, un malessere, un disagio che concerne l'essere umano come tale e che riguarda il suo essere preda del linguaggio, dunque la perdita irreversibile di godimento a cui è destinato. Un essere di linguaggio non può godere come un animale, non con la stessa pienezza, con la stessa immediatezza. Il linguaggio stacca dal nostro corpo un pezzo d'essere irrecuperabile che illustra la realtà umana come strutturalmente intaccata da una mancanza. Se si trascura questo elemento si rischia di cadere nella retorica della liberazione (sessuale, politica, sociale ecc.). L'illusione di una comunità che sia in grado di estirpare lo scandalo della morte e del male del godimento può in realtà solo avallare un principio totalitario: livellare, massificare, desoggettivare, uniformare.

Settimo argomento. L'inconscio all'avvenire

Perché l'inconscio non è mai tutto al passato ma è soprattutto ciò che ancora deve avvenire? Perché è un errore pensare alla psicoanalisi come una dottrina che elimina il futuro?

Eppure per Freud l'inconscio era anche un nuovo Dio che agitava le vite degli uomini come un regista i suoi attori, come il macchinista il suo treno. Non si può onestamente non avvertire la presenza di questo determinismo in tutta l'opera freudiana. Lo hanno sostenuto in diversi accusando Freud di meccanicismo, di affermare una concezione del tempo che finiva per mutilare l'esistenza del suo futuro, risucchiandola nel passato della sua infanzia, il quale veniva elevato a una sorta di causa prima nella quale tutto l'avvenire di una vita era già scritto. L'Es ci agisce, ci muove, ci parla. Per i freudiani un uomo è già tutto fatto a cinque, sei anni. Tutto ciò che viene dopo sembra l'effetto meccanico di quello che è già avvenuto una volta per sempre. E, in fondo, continuano i suoi critici, che cos'è un'analisi se non una ruminazione continua sulla propria mamma, il proprio papà, le sorelle, i fratelli, le estati di vacanza, i giochi infantili, le belle e le cattive sorprese incontrate nella propria vita, insomma su tutto ciò che è avvenuto in un passato ormai remoto?

L'indugiare degli psicoanalisti sull'importanza della biografia e del ricordo non nasconde forse la negazione dell'avvenire come dimensione di invenzione e di possibilità? Se l'uomo dell'ipocrisia è senza inconscio, quello di Freud è senza avvenire. Difficile scegliere tra i due.

Tutte queste critiche colgono però solo una parte dell'esperienza della psicoanalisi, più precisamente isolano una tendenza, o, se si preferisce, una tentazione interna alla stessa storia della psicoanalisi che non possiamo qui ovviamente ripercorrere neppure brevemente. La tentazione è quella di ridurre la complessità unica dell'esistenza al suo passato, al

peso della sua infanzia. Una prima replica a quest'accusa consiste nel sottolineare come in un'analisi l'esperienza del ricordare non possa essere dissociata da quella dell'elaborare ciò che si ricorda. Anzi, Freud stesso sapeva bene che il ricordo è già una forma di elaborazione, di costruzione retroattiva. In questo senso l'inconscio non è semplicemente qualcosa che sta alle spalle del soggetto e che si tratta di andare a ripescare nel fondo dei nostri ricordi; l'inconscio non è lì, non è già avvenuto, non è da qualche parte nel baule della memoria, né può coincidere con questo stesso baule. Non è, insomma, né il contenuto della memoria né la memoria come contenitore. La versione proustiana della psicoanalisi non esaurisce l'esistenza del soggetto dell'inconscio.

Certamente, in un'analisi la dimensione della memoria resta centrale. Non a caso Freud aveva definito la psicoanalisi come una «scienza delle tracce». Si tratta di concepire i sintomi di un soggetto non come le alterazioni di una funzione mentale o somatica - come invece avviene nel discorso medico - ma come tracce di un conflitto che ha attraversato il soggetto. Significanti di un significato rimosso, perduto, dirà Lacan. Le tracce che interessano la psicoanalisi sono effettivamente tracce significanti nelle quali è scritto qualcosa della verità del desiderio del soggetto, nel senso che il sintomo per la psicoanalisi manifesta qualcosa di ciò che il soggetto respinge di se stesso, della sua verità più propria. Ebbene, proprio questa concezione del sintomo come traccia del rimosso, come segno del suo ritorno, implica sullo sfondo l'idea archeologica dell'inconscio come una città sepolta. La traccia non è solo un significante di un significato che l'azione della censura ha rimosso, ma è anche il frammento di una totalità perduta che l'analisi deve poter ricostruire. E' questo il motivo che ha enfatizzato la dimensione della memoria nell'esperienza della psicoanalisi. In questo modo l'archeologia freudiana scivola verso l'archivio, ovvero verso l'idea che - come afferma letteralmente Freud - «nello psichico tutto si conserva». Tutto, cioè, è già scritto, già determinato, già avvenuto, già stato. L'avvenire del soggetto è irreversibilmente alle sue spalle. E' questo, se si vuole, il lato platonico-idealistico dell'elogio psicoanalitico dell'inconscio: *la memoria cura*. Come per Platone la ricerca filosofica della verità, il processo della

conoscenza, era fondamentalmente un ricordare la traccia mnestica originaria delle idee, così per Freud, almeno nel momento più glorioso della nascita della psicoanalisi, ricordare, superare il velo della rimozione, significa guarire.

L'archeologia-archivio di Freud non è però così ingenua come si potrebbe pensare a prima vista. Prendiamo, per esempio, una nozione come quella di «ricordo di copertura». I ricordi non sono tendenzialmente mai ricordi di ciò che è avvenuto ma tendono a ricoprire ciò che è avvenuto per il tramite di una loro elaborazione retroattiva. Questa nozione ci permette di verificare come la memoria stessa sia già, per un verso, un'interpretazione soggettiva del passato, più che una sua semplice conservazione. Freud insisterà sempre più nel separare la verità dei fatti dalla verità storica, la dimensione oggettiva del fattuale da quella soggettiva della storicità. Il problema di un'analisi non è mai quello di come accedere all'esattezza del ricordo, quanto piuttosto di come riuscire a *produrre* la verità storica di un soggetto, ovvero una *costruzione soggettiva della sua memoria*. Per questo l'ultimo Freud sospinge con decisione la *rimemorazione* verso la *costruzione*, giungendo in fondo a pensare alla memoria non più come un baule dal quale attingere i nostri ricordi, ma come qualcosa che è compito dell'analisi produrre. In questo senso, già in Freud, almeno per un verso, l'attività di archiviazione della memoria lascia il posto alla necessità etica di come soggettivare il nostro passato, ovvero di come dare alla propria vita una nuova forma. Un'analisi, infatti, non si riduce mai a un racconto della propria biografia. Non si tratta solo di scavare nel passato. Ripetiamolo: l'inconscio freudiano non è uno strato, foss'anche il più profondo, della nostra memoria, non è subconscio. Un'analisi non mira geologicamente a raggiungere l'inconscio come lo strato più antico, ma intende *produrre l'inconscio*. Torneremo fra poco su questa espressione forse al momento un po' troppo enigmatica.

Prendiamo ora in considerazione l'opposizione memoria e ripetizione come centrale nello svolgersi dell'analisi. Ciò che non si ricorda e non si elabora, tende a ripetersi, affermava Freud. Un soggetto, per esempio, potrà lamentarsi di trovarsi sempre nelle condizioni di abbandonare malamente il proprio posto di lavoro. Se non riuscirà a cogliere le ragioni inconse

che generano queste situazioni egli sarà destinato a ripeterle inesorabilmente. E' un fatto che l'esperienza clinica conferma regolarmente. La ripetizione e l'elaborazione sono tendenzialmente alternative. E' questo, se si vuole, il karma spietato del soggetto dell'inconscio: non ci si può sbarazzare facilmente del proprio desiderio perché il desiderio rimosso non si cancella, non si può abolire, non si può neutralizzare definitivamente. L'inconscio, infatti, non può essere epurato, se non attraverso una rigida politica paranoica. Altrimenti esso è ciò che non smette di disturbare la vita ordinaria dell'io facendo valere la verità pungente del nostro desiderio più particolare. In questo senso l'inconscio è un intruso costantemente presente nei nostri discorsi; il desiderio rimosso tende a ritornare, implica sempre il suo ritorno, non smette di bussare alla nostra porta. Non ci permette di addormentarci nella bambagia del discorso comune. La memoria allora non può essere solo il contenitore di ciò che è trascorso, né tanto meno il suo contenuto, ma diventa spettro, presenza che ci convoca assillandoci, chiamandoci, richiamandoci.

I frammenti dell'archeologia soggettiva trovano un loro ordine solo nell'attività di elaborazione del paziente. Questa nuova costruzione non è il semplice assemblaggio dei ricordi perché, come già Freud aveva sottolineato, ciò che più conta non sono i ricordi ma le loro lacune. Per questo Lacan potrà arrivare ad affermare paradossalmente che *non si guarisce perché si ricorda, ma si ricorda solo perché si guarisce*.

A questo punto siamo costretti a operare uno sdoppiamento dell'inconscio freudiano. Da una parte esso si profila come memoria che conserva tutto ciò che è accaduto, dall'altra come ciò che attende ancora di essere pensato, elaborato, cioè scritto in una nuova forma. Da una parte esso tenderebbe al passato, dall'altra al futuro. Non è quindi un caso che in Freud l'immagine dell'analista archeologo debba essere messa in tensione con l'immagine dell'analista chimico. Se l'archeologia concerne l'archivio - la conservazione del passato - la chimica, come scienza dei legami, concerne la dialettica vivente del transfert. Infatti, proprio la chimica e non l'archeologia viene evocata da Freud quando in gioco è il transfert - dunque la passione amorosa che si sviluppa nella relazione tra analista e paziente -, il quale in psicoanalisi non indica semplice-mente la

ripetizione di ciò che è avvenuto, come se si trattasse di una semplice riedizione di quel che è già stato, ma la forza creativa di un legame inedito. Per questa ragione esso non implica solo uno scavo archeologico ma la manipolazione attiva di sostanze pericolose, il rischio chimico di combinazioni inedite e di esplosioni attuali. Per questo l'insegnamento di Lacan ha insistito sulla necessità di non confondere transfert e ripetizione, ovvero di non fare del transfert la semplice ripetizione dell'archivio, cioè la messa in atto del passato, di ciò che è già stato, la sua riedizione passiva, ma una possibilità inedita per il soggetto; la possibilità, appunto, di produrre il proprio inconscio.

Produrre l'inconscio... Siamo così al cuore dell'argomento di questo settimo elogio. Abbiamo scritto che l'inconscio non è già là, non è un oggetto empirico tra gli altri, magari nascosto sotto le coperte della rimozione, che si tratta di recuperare nel corso dell'analisi. E comunque, se l'inconscio fosse anche questo, non lo si può certamente ridurre a questo. E nemmeno lo si può ridurre a una città sepolta di cui possiamo ricostruire l'architettura a partire dai frammenti che sono rimasti a nostra disposizione. Più che un oggetto empirico o una città sepolta l'inconscio è quella *lacuna della nostra storia* che attende ancora di essere pensata e scritta. Non solo e non tanto il peso dell'evento passato, la memoria di ciò che è già stato, ma ciò che ancora attende da noi un senso, un'invenzione, uno sforzo di soggettivazione inedita; l'inconscio è quella forza che si manifesta non solo attraverso la ripetizione ma attendendo da noi una nuova messa in forma. E' il contrario di ciò che è semplicemente già avvenuto. È, piuttosto, ciò che può essere prodotto, costruito, scritto diversamente, diversamente riscritto. L'esperienza dell'analisi offre l'occasione per questa nuova scrittura, per pensare la lacuna della nostra storia. Per questo Bion e i suoi allievi hanno giustamente precisato che non sono tanto le esperienze traumatiche quelle che più contano nell'orientare lo sviluppo di una vita, quanto la possibilità o meno di rileggere ciò che è già accaduto conferendogli un senso nuovo e, soprattutto, di dare una nuova forma a quelle forze che hanno agito in noi solo caoticamente. *Convertire la forza nella forma è infatti un modo per definire sinteticamente l'esperienza dell'analisi.* Con la precisazione

doverosa però che la forma, cioè la nuova configurazione storica che possiamo produrre della nostra vita e del nostro desiderio, non è in opposizione alla forza, ma deve riuscire a integrarsi in essa positivamente. In fondo è questo ciò che Freud definisce «il mistero della sublimazione»: saper unire la forza della pulsione alla forma di un'opera.

Le possibilità di trasformazione che una psicoanalisi favorisce in un soggetto sono dunque molto distanti da ogni morale dell'adattamento al discorso stabilito e da ogni ideologia della liberazione dell'inconscio dai vincoli della Civiltà. Non c'è rinuncia alla forza per accomodarsi a una falsa integrazione nella forma sbiadita del senso comune e nemmeno c'è esaltazione puberale della forza contro ogni forma, vissuta sempre come alienante e repressiva. Piuttosto forza e forma devono poter trovare una nuova sintesi. E' questa la vera posta in gioco di un'analisi. L'inconscio da produrre è un inconscio più all'avvenire che al passato perché è una forma ancora da inventare, ancora da produrre, ancora da realizzare. In questo la psicoanalisi incrocia il suo percorso con la pratica dell'arte. Come non c'è un'ispirazione che precede il lavoro dell'artista e che contiene l'opera come se fosse già compiuta, perché l'ispirazione può sorgere solo dal lavoro - ed è per questo che ogni artista non può che constatare ogni volta la diversità che separa l'opera realizzata da quella che aveva in mente di realizzare -, ebbene, allo stesso modo in un'analisi l'inconscio non è dato già in partenza, non è la perla custodita dalle difese del soggetto, ma un'occasione da produrre, un sogno da realizzare, un'invenzione, una spinta alla trasformazione. Questo significa che un'analisi non è solo il racconto biografico di ciò che è già avvenuto, non è il racconto di ciò che il soggetto sa già di se stesso, ma è la produzione di un nuovo sapere su di sé, è l'incontro del soggetto con ciò che di sé costituisce un mistero per se stesso. In questo senso essa è, se si vuole dire così, una esperienza di *realizzazione del desiderio inconscio*, ovvero una sua messa in forma medita che punta a scardinare il peso mortifero della ripetizione.

Ottavo argomento. Una diversa concezione della cura

Perché la cura psicoanalitica non si può ridurre a un recupero del funzionamento normale della macchina del corpo o del pensiero? Perché la cura psicoanalitica è una cura diversa dalle altre?

Per alcuni lettori di Freud, non certamente tra i meno attenti, vi sarebbe una discrepanza tra la teoria dell'inconscio e la pratica terapeutica della psicoanalisi, nel senso che mentre la prima manifesterebbe il carattere sovversivo e critico della psicoanalisi, la seconda condurrebbe i pazienti verso una normalizzazione dei loro comportamenti, verso la loro rassegnazione di fronte al potere del principio di realtà.

L'ottavo elogio ha per tema i benefici della cura analitica che contrastano con questa visione reazionaria che di essa viene proposta dai suoi critici. Con Freud la cura del cosiddetto "disagio mentale" scopre davvero una via inedita. Il suo principio di fondo è che gli esseri umani si possono curare con la parola e con l'ascolto, nell'ambito di una relazione particolare, definita di transfert, tra l'analista e il suo paziente.

La pratica della psicoanalisi non replica in questo nessun modello confessionale per almeno una ragione di fondo: perché ciò che l'analista tende ad ascoltare è fondamentalmente il soggetto dell'inconscio e non l'io che parla come potrebbe parlare all'amico o, appunto, al confessore. Di qui l'introduzione di quello strano oggetto, il divano analitico, che ha il compito di spezzare le condizioni di una conversazione normale, di un dialogo tra due io, per facilitare invece l'apertura del soggetto dell'inconscio, o, più precisamente, per porre in evidenza che in gioco non è una relazione tra due persone ma quella del soggetto con il proprio inconscio. E' ciò che giustifica la metafora freudiana dell'analista come specchio opaco: l'analista rinvia al soggetto non tanto ciò che egli può pensare di quel soggetto ma ciò che quel soggetto dice di se

stesso senza intendere cosa dice veramente. Lo psicoanalista è cioè uno strano oggetto che permette al paziente che parla di ascoltare davvero ciò che dice e di essere attivo nel suo dire.

Nella pratica della psicoanalisi la relazione parola-ascolto deve avvenire nella cornice del transfert, ovvero in una relazione particolare che si instaura all'interno del dispositivo analitico. Occorre aver presente il carattere fortemente sovversivo di questa concezione della cura nella seconda metà dell'Ottocento, quando la psichiatria interveniva nel trattamento della malattia mentale con l'unico rimedio della coercizione fisica e morale dei pazienti. Ma ancora oggi, nell'epoca dello psicofarmaco e della paradossale decadenza della virtù simbolica della parola - annegata in un suo eccesso consumistico che sembra essere ormai diventato un vero e proprio leitmotiv dell'attuale industria dello spettacolo -, nell'epoca dell'affermazione di terapie brevi orientate dalla cultura del problem solving, cen-trate sulla risoluzione, la più rapida e indolore possibile, del sintomo, il modello di cura offerto dalla psicoanalisi si presenta come fortemente critico. I suoi avversari sostengono, da parte loro, che la terapia psicoanalitica sia in realtà una pseudoterapia, inefficace nel trattamento dei sintomi, lunga e costosa, se non addirittura controindicata, dunque tendenzialmente più dannosa della malattia che intenderebbe curare.

Proviamo a prendere le cose dal lato dell'esperienza. La domanda di cura che sviluppano le persone che patiscono disagi di ordine psichico, al di là del diverso destinatario a cui può essere rivolta (medico, psicoterapeuta cognitivo-comportamentale, psicoanalista, psichiatra ecc.), resta, al suo fondo, una domanda di felicità. Ma come si misura la felicità di un soggetto? Esiste un criterio universale di questa misura, come esigerebbero gli attuali critici cognitivo-comportamentali della psicoanalisi?

L'esistenza dell'inconscio, come esistenza che custodisce la particolarità più propria di un soggetto, introduce un'obiezione radicale nei confronti di ogni criterio di misurazione universale della felicità. Non a caso Lacan s'inoltra nella problematica della valutazione degli effetti terapeutici della psicoanalisi proprio da questa prospettiva: qual è, si chiede, la misura della felicità? Questa interrogazione ne contiene in realtà un'altra

assai più rilevante: esiste, e, se esiste, quale sarebbe la misura del desiderio? Conosciamo, per quest'ultima domanda, la risposta di Lacan: la misura del desiderio, se esistesse, sarebbe una *misura infinita*. Tuttavia la morale tradizionale, per esempio quella di matrice aristotelica, si è da sempre impegnata nella misurazione del desiderio. Essa definisce, per esempio, la giusta misura come virtù dell'equilibrio, della modestia, della moderazione. Ma che cosa misura, si chiede ancora Lacan, la via mediana, chi e che cosa misurerebbe il giusto equilibrio? Qual è, insomma, il fondamento ultimo della misura del desiderio, se la misura del desiderio si sottrae per principio a ogni procedura di quantificazione, se è una misura non quantificabile, infinita appunto? Questo suo carattere incommensurabile non ci spinge forse a riconoscere che se si vuol fare esistere una misura universale della felicità, questa misura troverà inevitabilmente il suo fondamento nel potere, nel discorso del padrone, in una morale prescrittiva di cui quella aristotelica, in quanto morale della moderazione e della temperanza, ci offre un modello per certi versi ideale?

Il paradosso della valutazione degli effetti terapeutici della psicoanalisi ha frequentemente sullo sfondo la questione di un modello morale, ideale oltre che epistemologico, della misura. Paradosso che viene rafforzato dal concetto freudiano di «fuga nella guarigione». Con questo concetto si scardinava uno dei principi più classici dell'arte medica. La guarigione, ovvero la dissoluzione dei sintomi, viene sempre considerata dal discorso medico come indice del successo di una terapia. Diversamente, Freud giunge a sostenere che quando la guarigione di sintomi psichici si produce troppo rapidamente e quando, soprattutto, non appare come il risultato di un guadagno di sapere autentico su di sé, dunque di una trasformazione radicale dell'esistenza (per Bion una vera trasformazione non può essere solo cognitiva ma deve saper coniugare la nuova conoscenza acquisita con una nuova economia emotivo-affettiva della persona), è necessario porre il problema di un *utilizzo difensivo della guarigione stessa*. In altre parole, il soggetto potrebbe scegliere di guarire solo per proteggere i suoi beni, i suoi tornaconti, per non inoltrarsi sulla via scabrosa del reale che lo concerne, per evitare la dimensione inevitabilmente catastrofica della trasformazione.

Torniamo alla questione della misura. Il punto è che ogni prospettiva terapeutica che si istituisce sul fondamento di una misura nonnativa della felicità non può in effetti che condurre a una normalizzazione psicologica del soggetto, a un suo adattamento conformistico ai criteri universali che pretendono di definire in che cosa debba consistere una giusta armonia psicologica. E' questa la ragione di fondo che ci fa pensare a una tendenza totalitaria presente nelle terapie focalizzate sulla risoluzione del disagio sintomatico. Se si trascura il modo particolare in cui un soggetto è implicato eticamente nel suo sintomo, se non si tiene conto che nel sintomo si manifesta, seppure in forma contraffatta, la sua verità più propria, allora la cura si riduce a un lavoro di riparazione della macchina del corpo o del pensiero finalizzato a ripristinare il suo corretto funzionamento. Da questo punto di vista gli psicoanalisti conservano un forte dubbio sulle terapie cognitivo-comportamentali in quanto in esse tendono a vedere delle pratiche di assoggettamento disciplinare costituite sul potere-sapere dell'Altro e sul suo porsi come un modello identificatorio di tipo ideale. Quando Lacan sceglie di chiamare *analizzanti* i soggetti impegnati in un'analisi al posto di analizzati o di pazienti non è per un capriccio linguistico, ma per sottolineare la diversa dimensione etica della cura analitica; l'analizzante, diversamente dall'analizzato o dal paziente, o ancora peggio, dal cliente, non è qualcuno che si sottopone passivamente a una manipolazione terapeutica, ma, al contrario, un soggetto che attivamente parla di sé, si interroga, si mette in questione, attraversa e riattraversa la sua storia, cerca di intendere i messaggi del suo inconscio confrontandosi con il reale indistruttibile del proprio desiderio e con la sua lingua straniera. Non c'è, dunque, da una parte qualcuno che ignora e dall'altra qualcuno che sa. Il dispositivo analitico è congegnato per permettere che il paziente, o meglio l'analizzante, possa produrre un sapere sul suo inconscio che significa poi, in realtà, *produrre il suo inconscio* in quanto tale. In questo senso la condizione affinché possa mettersi in moto il lavoro dell'analizzante è che l'analista operi al contrario di come può operare un padrone, un maestro o un medico che definisce d'autorità le condizioni universali, protocollari, del trattamento. Quando Winnicott esalta come virtù

fondamentale dell'analista la capacità di saper operare con la propria ignoranza, o quando afferma che in ogni seduta tende a intervenire almeno una volta, ovvero quel tanto che basta per rivelare al paziente di non aver inteso bene, o quando Lacan definisce il luogo dello psicoanalista come quello di un morto e quello dell'analizzante come l'autentico e unico soggetto supposto sapere attivo in una cura analitica, o ancora quando Bion qualifica la posizione dell'analista come priva di memoria e di aspettative, ebbene tutte queste definizioni paradossali della competenza professionale dell'analista intendono mettere in luce che la condizione affinché possa esservi analisi è l'evitamento di ogni azione prescrittiva da parte dell'analista. La non risposta, o il tanto irriso silenzio dell'analista, non sono misure sadiche per tiranneggiare il paziente, ma gli unici movimenti autenticamente etici che consentono a una psicoanalisi di svilupparsi. Se invece l'analista si prodigasse a esibire il proprio sapere con spiegazioni e interpretazioni che anticipano la parola del soggetto, oppure adottando uno stile valutativo di tipo moralistico, o ponendosi come un modello ideale a cui il paziente dovrebbe conformarsi, o, ancora, intervenendo nella realtà pretendendo di guidare la vita del paziente, sopprimerebbe la condizione etica di un'analisi, ovvero il fatto che al centro dell'esperienza analitica è la parola particolare del soggetto. Per questa ragione la regola fondamentale dell'analisi teorizzata da Freud è la regola dell'associazione libera, con la quale l'analizzante è invitato a sospendere le censure morali e logiche sull'andamento dei propri pensieri per provare a dire invece tutto ciò che gli passa per la mente. Questa regola, unita all'uso del divano, illustra la funzione oggettuale dell'analista che non è chiamato a intervenire attivamente nella cura, né con il giudizio, né con il consiglio, né in altre forme direttive, ma a rendere possibile l'esercizio pieno della parola. L'ultima paziente ancora vivente di Freud aveva recentemente rilasciato un'intervista nella quale ricordava il suo incontro con il padre della psicoanalisi. La sua terapia si concluse in una sola seduta. Era una giovane adolescente. Ciò che la colpì in modo indelebile fu il modo in cui Freud l'ascoltò. Fu per lei un'esperienza indimenticabile sentirsi "semplicemente" ascoltata quando abitualmente la sua

parola veniva sistematicamente negata dal suo ambiente familiare.

Il fatto che l'analista sia tenuto a preservare lo spazio vuoto che permette l'atto di parola da parte del paziente rovescia il modo abituale di intendere la consulenza specialistica, dove un cliente si attende che il consulente gli indichi la procedura corretta per la soluzione di un problema. Uno dei paradossi del nostro mestiere è che se canonicamente un lavoratore percepisce una quota di denaro per le sue prestazioni, nell'analisi è colui che lavora - l'analizzante - a pagare qualcun altro il cui compito è "solo" quello di rendere possibili le condizioni di lavoro! Mentre nelle psicoterapie la distinzione tra colui che sa e colui che non sa, riflette il modello della cura medica (la risposta viene data dal sapere medico e la domanda viene formulata dal paziente sofferente), la psicoanalisi esige dall'analista la prova di essere in grado di sostenere la non risposta come condizione perché si mobiliti sul lato del paziente una domanda autenticamente euristica e non solo animata dall'urgenza di far cessare la sofferenza sintomatica.

Tutto ciò non significa che, nella pratica di Freud e in quella degli analisti, l'analista non possa scivolare verso una posizione autoritaria e suggestiva di sapere. Anzi, questo scivolamento non solo è sempre in agguato, ma in certe versioni del freudismo che riflettono più una psicoanalisi della risposta sempre a disposizione che una psicoanalisi della domanda, per riprendere una distinzione proposta diversi anni fa da Elvio Fachinelli, diventa addirittura una sorta di metodo terapeutico. Tuttavia, questo non altera la novità di fondo della prospettiva praticata dalla psicoanalisi e la sua eccentricità rispetto al modello medico della cura. In effetti, per cogliere davvero questa novità non ci si può limitare a ricordare l'umanizzazione della relazione terapeutica introdotta dalla psicoanalisi rispetto ai metodi di cura repressivi e coercitivamente contenitivi, come quelli che, prima di Freud, si occupavano del trattamento delle malattie mentali. La relazione parola-ascolto è certamente meno dispotica di una soggezione fisica a pratiche di cura spesso brutali. Certamente la psicoanalisi sostiene con forza il rispetto del soggetto sofferente. Ma il punto non è solo, né innanzitutto, questo. Ciò che la psicoanalisi introduce di autenticamente sovversivo nei

paradigmi della cura, e che merita il nostro ottavo elogio, è l'esistenza del soggetto dell'inconscio. Che cosa significa? Che cosa vuol dire introdurre il soggetto dell'inconscio come punto focale del trattamento terapeutico? Non si tratta certo di addomesticare, di curare l'inconscio, di *liberare il soggetto dal suo inconscio*, come mi chiedeva letteralmente di fare una madre con un suo figlio giudicato "sempre troppo nervoso". Significa piuttosto porre al centro della cura la verità inconscia che anima il desiderio del soggetto. Non dunque, innanzitutto, i sintomi come tali, come punti dolenti che intralciano lo scorrere di una vita, ma la questione della loro causa, di ciò che li costituisce, ovvero la rimozione della verità inconscia del desiderio del soggetto. Questa prospettiva illumina il processo della cura in modo profondamente diverso rispetto a qualunque altra forma di psicoterapia. Mentre, infatti, l'azione delle psico-terapie non psicoanalitiche suppone l'esistenza di un quadro paradigmatico di normalità a cui ricondurre le alterazioni sintomatiche e, di conseguenza, pone inevitabilmente lo psicoterapeuta nella posizione di chi persegue il bene del soggetto, la psicoanalisi sceglie l'alleanza più rischiosa con la verità e con il desiderio inconscio, essendo convinta che è proprio nel nome del fare il bene dell'altro che si sono compiuti da sempre i più atroci misfatti.

Oggi questa concezione della cura viene giudicata incapace di sottoporsi con successo alle procedure valutative del discorso scientifico. In altre parole, la psicoanalisi non sarebbe in grado di validare scientifica-mente i suoi risultati terapeutici. Nell'epoca dove tutto tende a ridursi a misura, l'esistenza dell'inconscio costituisce, in effetti, un punto di resistenza nei confronti della logica imperante della quantificazione scienziata. Nel campo più clinico, la recente avanzata delle terapie cosiddette "cognitivo-comportamentali", delle neuroscienze e, più in generale, di ciò che si suole chiamare "psicologia scientifica", sembra condannare la psicoanalisi al museo delle idee della modernità o a farne, nella migliore delle ipotesi, un capitolo della storia della filosofia occidentale. La fecalizzazione sul sintomo cosiddetto "bersaglio", la riduzione drastica dei tempi di cura, la volontà pragmatica di ottenere risultati tangibili ed evidenti - in pratica di aggiustare il più rapidamente possibile la macchina

del pensiero o del corpo restaurandone il buon funzionamento -, per non parlare della potenza chimica dello psicofarmaco che offre la speranza di una risoluzione immediata e indolore del sintomo, sembrano confinare la terapia psicoanalitica tra le tecniche della psicoterapia ormai fuori uso, o destinate a divenirlo tra breve. Ciò che conta è un empirismo cieco che esige il raggiungimento dell'utile adesso. Il tempo lungo previsto dall'analisi è inattuale, non si amalgama a quella mobilitazione generalizzata e a quell'apologia della rapidità che caratterizza invece il nostro tempo. Se è vero solo ciò che è immediatamente utile, perché sprecare tempo e denaro con terapie della parola che non sanno nemmeno garantire la validità scientifica dei loro effetti terapeutici? Il carattere infinito, senza misura, erratico del desiderio non può essere quantificato, rispondono gli psicoanalisti. Ma quale desiderio d'Egitto! Quale turpe inganno si nasconde dietro questa mistica del desiderio! Rispondete piuttosto: come e con quali risultati guarite le persone dai loro sintomi?

In generale, una terapia è finalizzata alla eliminazione, alla soppressione o, quantomeno, alla riduzione del sintomo. La valutazione dell'efficacia terapeutica dell'intervento troverebbe qui un punto di riferimento saldo. Un paziente inizia una cura perché soffre d'insonnia: dopo un certo numero di sedute l'insonnia c'è ancora o no? Il sintomo si è sciolto, si è ridotto, oppure - misura di un eventuale scacco della terapia - è riinastato tale e quale a prima? Questo riferimento empirico al sintomo nasconde e si fonda su una concezione ingenua e lineare del tempo, ma anche su di una idea approssimativa di sintomo. Lacan metteva l'accento proprio su questo punto: ogni azione terapeutica di tipo medico mirerebbe alla restituzione ideale di uno stato primo, ovvero dello stato che ha preceduto il manifestarsi della malattia, come se la malattia fosse un accidente e una parentesi ben delimitata della propria vita e non qualcosa che invece la riguarda nel suo essere. In ogni caso l'idea medica di guarigione trova in questa concezione lineare del tempo il suo fondamento: c'è effetto terapeutico se si ripristina lo stato d'essere precedente l'insorgere della malattia. Questo implica che nella pratica psicoterapeutica comune il sintomo appaia come un disfunzionamento, un'alterazione, uno squilibrio che deve

essere risolto al più presto. L'azione psicoterapeutica diventa così un'azione di riabilitazione del soggetto: il sintomo è un disturbo (come si dice, appunto, dei disturbi dell'umore, del sonno o dell'appetito) che deve essere eliminato. L'effetto terapeutico si misura sulla possibilità di ripristinare lo stato d'essere che precedeva l'insorgere del sintomo. Ricordo, quando giovane psicologo frequentavo il reparto di psichiatria all'Ospedale Fatebenefratelli di Milano, un mio collega un po' più anziano vantarsi di aver condotto venti cure ottenendo venti guarigioni. "Sono tornati tutti com'erano prima!" diceva, commentando così il suo prestigioso curriculum personale che sbandierava non senza un certo amor proprio...

Occorre però mettere in rilievo la vera posta in gioco dell'attuale critica all'efficacia terapeutica della psicoanalisi. Questa critica non perdona il fatto che la psicoanalisi sfidi la cultura contemporanea che vorrebbe sopprimere la dimensione dell'inguaribile. La sua concezione della cura è alternativa all'igienismo che oggi impera sul mercato e che tenderebbe a voler cancellare il carattere strutturalmente leso della realtà umana alimentando l'illusione di una salute positiva, non intaccata dal tempo e dalla morte. Per questo la psicoanalisi sposta il fuoco del problema dalla guarigione all'inguaribile. Di cosa stiamo parlando? E' un'altra astuzia teorica degli psicoanalisti per nascondere la loro povertà di mezzi, la loro inefficienza nella cura? No, stiamo parlando di due diverse concezioni dell'uomo. Quella che anima le pratiche della cura finalizzate alla soppressione del sintomo e quella che scaturisce dalla convinzione psicoanalitica che c'è dell'inguaribile. La prima comporta l'idea dell'uomo come meccanismo biologico che si tratta di salvaguardare, la seconda un'idea dell'uomo come soggetto del desiderio, destinato alla morte. La dimensione dell'inguaribile, in opposizione al mito attuale del benessere, tiene conto innanzitutto dell'*'irriducibilità della vita al Bene*. In altre parole, secondo la psicoanalisi, la vita non vuole per natura il suo proprio bene. Anzi, tendenzialmente la vita persegue il godimento anche quando, anzi, soprattutto quando, il godimento mette a rischio la protezione della vita. E' questo il cuore dell'ultima riflessione di Freud sulla pulsione di morte su cui torneremo più avanti. Quello che qui dobbiamo constatare è la difficoltà di tutti i sistemi di valutazione a

intendere questa incidenza della pulsione di morte nel campo clinico. È difficile che il discorso medico possa concepire la macchina del corpo o del pensiero come una macchina abitata da una tendenza all'autosabotaggio! Mentre il concetto freudiano di pulsione di morte, a cui dobbiamo riferire questa dimensione dell'inguaribile, mostra proprio questo, che la vita umana non è protesa naturalmente verso il proprio bene. Anzi, al contrario, la vita umana tende a godere anche se il godere è ostile e nocivo per la vita stessa.

Le terapie cognitivo-comportamentali, negando il reale della pulsione di morte, si radicano invece sullo sfondo di un *igienismo edonistico*. La religione contemporanea è una religione del corpo dove si mescolano da un lato il richiamo edonistico al principio di piacere - dalla New Age ai decreti ministeriali che indicano i criteri universali della giusta dieta quotidiana, si manifesta una nuova sensibilità biopolitica relativa alla salvaguardia della salute, alla cosiddetta "difesa del cittadino" -, dall'altro l'impossibilità di assumere eticamente la tendenza alla ripetizione di un godimento dissipativo che abita il soggetto e sul quale l'industria capitalista ha costruito in realtà la sua fortuna. "Fortuna" è effettivamente una marca di sigarette che, come tutte, riporta sul pacchetto la scritta inquietante: "Il fumo uccide". Il contrasto tra principio di piacere e al di là del principio di piacere sembra sintetizzarsi qui come in una battuta di spirito! Una barzelletta, attualmente in circolazione, mostra efficacemente il nocciolo di questo annodamento paradossale tra la pulsione di morte e l'igienismo contemporaneo: un signore si reca a comprare un pacchetto di sigarette. Legge la scritta "Il fumo rende impotenti" e chiede al tabaccaio: "Mi può dare per favore quella con il 'cancro'...?".

Ritorniamo però al cuore del problema. Che cosa rende una cura analitica diversa da tutte le altre? Fondamentalmente il fatto che l'applicazione terapeutica della psicoanalisi implichi innanzitutto una diversa valutazione del sintomo sia rispetto al discorso medico sia rispetto a quello genericamente psicoterapeutico. Il carattere specifico del sintomo secondo la psicoanalisi consiste nel fatto che esso non è affatto, come vorrebbe la logica medico-terapeutica classica, un disfunzionamento dell'apparato del corpo o del pensiero, ma

un suo funzionamento paradossale. Questa idea freudiana del sintomo come funzionamento comporta innanzitutto che il sintomo sia sempre la sede non solo di sofferenza e di disagio ma anche di tornaconti, di interessi, di benefici primari e secondari. Per esempio, il sintomo ossessivo-compulsivo può essere un trattamento dell'angoscia, un modo per impedirne la deflagrazione ingovernabile. Quello depressivo può essere un modo inconscio per tiranneggiare il proprio partner, per sottoporlo a una tortura sadica. Più in generale, dobbiamo considerare che in ogni sintomo il soggetto dell'inconscio è all'opera. In questo senso esso non è solo ciò che deve essere estirpato da una cura, ma ciò che manifesta il tratto più particolare del soggetto, la sua verità inconscia. Anche su questo punto avremo modo di tornare. Indubbiamente però, anche da questi brevi accenni si può intendere come la concezione psicoanalitica del sintomo renda più complessa la nozione di beneficio terapeutico. La clinica dell'anoressia è maestra su questo punto. La cura insistita del sintomo anoressico, non tenendo conto della funzione che il sintomo può avere per il soggetto (per esempio: difendere la propria identità consentendo una separazione da un eccesso di presenza materna), può provocare un passaggio all'atto suicidano, il sentimento di annientamento soggettivo o lo scatenamento di una psicosi. Dunque una serie di effetti distruttivi per il soggetto. Dal punto di vista della logica quantitativa della misura morale o dell'igienismo salutista che informa le più attuali tecniche psicoterapeutiche, l'appetito può considerarsi guarito, ha ritrovato la sua giusta misura, ma..., piccolo dettaglio, il soggetto è perduto!

In fondo, nella tesi del sintomo come funzionamento paradossale è in gioco ancora una volta la confutazione della misura universale della felicità. La psicoanalisi applicata alla terapeutica non è antagonista al sintomo ma elegge il sintomo come partner del soggetto, schierandosi *con* il sintomo contro le ragioni del programma universale della Civiltà.

Diventa allora fondamentale la considerazione di ciò che gli psicoanalisti chiamano *transfert negativo*. Esso è un altro concetto impraticabile per le psicoterapie contemporanee, le quali, nella migliore delle ipotesi, lo riducono a una non volontà di collaborazione del paziente al processo della cura.

Dunque a una scarsa motivazione o a un'attitudine manipolatoria del soggetto. Il transfert negativo è cioè semplicemente impensabile nella logica salutistica che orienta le attuali tecniche psicoterapeutiche. Per la psicoanalisi, invece, proprio in esso si manifesta la verità scandalosa della pulsione di morte: il soggetto non vuole guarire, resiste alla cura, non è disposto ad abbandonare il suo sintomo e a trasformare la sua vita, perché esiste un godimento del sintomo che appare come più forte dell'idea stessa della guarigione. Per questo Lacan colloca il transfert negativo come il nodo inaugurale del dramma analitico. Nella psicoanalisi applicata alla terapeutica dobbiamo poter mantenere questo riferimento cruciale al transfert negativo: il soggetto non vuole guarire! Non vuole rinunciare alla ripetizione di ciò che facendogli male lo fa anche godere! Dunque, come valutare l'effetto terapeutico di una psicoanalisi? In generale si potrebbe dire che nell'esperienza dell'analisi c'è effetto terapeutico dove c'è *effetto soggetto*. L'effetto soggetto non indica affatto un'adeguazione al principio di realtà della Civiltà o al principio di piacere consentito dall'ordine della Legge, ma la messa in forma di un *principio soggettivo di piacere*, cioè di una misura particolare della felicità. In altri termini, c'è effetto terapeutico quando il soggetto non adotta un principio di delega sul proprio desiderio. Quando si sgancia dal carattere superegoico, vincolante e coercitivo, della domanda dell'Altro. Quando domanda e desiderio entrano in una nuova relazione, nella quale il desiderio non rifiuta la domanda, ma non ne dipende interamente. C'è effetto terapeutico quando la tendenza dissolutiva del godimento viene moderata, temperata, quando la spinta al godimento trova un trattamento sintomatico possibile. Quando il godimento si aggancia al desiderio rendendo possibile l'attività della sublimazione. Più in generale, c'è "effetto soggetto" dove c'è esperienza di una irriducibilità del particolare nei confronti della norma universale della felicità. Ma tutti questi effetti terapeutici non si producono grazie all'estirpazione del sintomo o alla sua riduzione medica. La cura analitica non aggredisce mai il sintomo come se fosse il suo bersaglio privilegiato, ma lavora sulla parola del soggetto. E' il lavoro della parola e non il lavoro sul sintomo ciò che orienta la cura analitica. Gli effetti

terapeutici si possono verificare, per usare una nota espressione di Lacan, solo in *sovrappiù*, come un risultato laterale di questo lavoro.

Riprendiamo il filo rosso di questo ottavo argomento: l'esistenza del soggetto dell'inconscio permette in primo luogo di impostare una cura senza mirare autoritariamente a correggere i comportamenti del soggetto. Piuttosto si considereranno i comportamenti sintomatici come luoghi di manifestazione della verità rimossa, senza però mai anticipare quale sia e in che cosa consista questa verità. Quando un analista interviene nel corso di una cura non lo fa mai svelando in che cosa il senso consista, ma indicando che *c'è del senso* che insiste a voler farsi riconoscere. Più precisamente, egli ha la responsabilità di segnalare che laddove il soggetto soffre, dove avverte un ostacolo alla sua vita, lì c'è del senso che lo concerne inconsciamente. Ma non quella di svelare, dire o appropriarsi, lui, lo psicoanalista, di questo senso, magari anticipandolo in una forma inevitabilmente autoritaria di interpretazione.

Il problema della cura analitica non è dunque quello di guarire il soggetto dalla malattia del suo inconscio (scongiurare, distruggere, governare, ridurre l'inconscio), ma di "guarire" grazie proprio a una nuova alleanza con il soggetto dell'inconscio. Per questa ragione la pratica della psicoanalisi non autorizza a universalizzare le sue procedure, altrimenti la sua critica all'universalizzazione del soggetto sarebbe davvero ridicola e contraddittoria. Nessun analista si muove nella relazione analitica senza tener conto della particolarità del soggetto che ha di fronte. Nessun analista conduce cure standard. Anzi, una delle qualità maggiori dell'analista dovrebbe essere proprio quella di condurre ogni cura con uno stile diverso, unico, strettamente connesso alla particolarità dell'analizzante, interamente plasmato su questa particolarità. Per queste ragioni Freud invitava giustamente gli analisti ad accogliere i loro pazienti ogni volta come se fossero i primi, dunque evitando qualunque operazione comparativa.

Nono argomento. Il sintomo come difesa della particolarità

Perché la psicoanalisi non pensa al sintomo come a un disturbo della macchina del corpo o del pensiero, ma come a un'espressione della verità del soggetto? Perché la psicoanalisi non vuole la sua estirpazione?

Nell'ultimo argomento abbiamo elogiato il carattere particolare della cura analitica. Ma anche la diversa concezione del sintomo e dell'uomo che essa comporta rispetto al discorso medico in generale. Per il discorso medico in generale il sintomo è un'alterazione da sanare, mentre per la psicoanalisi è innanzitutto la manifestazione della verità più intima del soggetto che però il soggetto non intende riconoscere. Il nostro nono elogio concerne il modo in cui la psicoanalisi difende il carattere particolare del sintomo, ovvero ciò che le terapie cognitivo-comportamentali tendono a ignorare riducendolo a una semplice anomalia patologica. Che cosa diventa un sintomo per queste terapie? Lo abbiamo già accennato: *un disfunzionamento che si tratta di normalizzare attraverso precise tecniche di riabilitazione.*

Più precisamente, queste tecniche puntano a ripristinare una nozione positiva di salute che esclude la deviazione fuori norma del sintomo e del desiderio. L'uomo guarito è l'uomo adattato. L'estirpazione del sintomo coincide così con una ortopedia psicologica dell'io. Da questo punto di vista le attuali terapie cognitivo-comportamentali sono il prolungamento pragmatico delle teorie psicologiche del rafforzamento dell'io. Tuttavia, in questo caso l'io rafforzato è l'io che non si oppone all'inconscio, ma semplicemente ne esclude l'esistenza. Prendiamo come esempio il modo in cui la terapia cognitiva affronta il problema della depressione. Essa sostiene in generale che la depressione non sia altro che un insieme di "errori di pensiero": «astrazione selettiva, generalizzazione

eccessiva, pensiero dicotomico ed esagerazione degli aspetti negativi delle esperienze».

La tendenza dei soggetti depressi sarebbe quella di predire risultati negativi rispetto ai compiti specifici che avrebbero voluto intraprendere. L'insieme di questi pensieri automatici provocherebbe una sistematica distorsione negativa della realtà. Cosa fare allora? Si tratta di mostrare al paziente che questi suoi pensieri sono erronei, che la realtà non è così negativa come lui la crede, che la percezione depressiva del mondo è il frutto di una pura e semplice distorsione cognitiva. Insieme, il terapeuta e il paziente avanzano gradualmente verso una realtà che deve essere sgombrata dagli errori interpretativi che costituirebbero il cuore nero della depressione. Come si vede, in questo caso è l'oggettività della realtà al centro del processo terapeutico. Non c'è trasformazione del soggetto quanto un suo adattamento progressivo alla realtà, a una realtà rimessa a nudo, ovvero sgombrata da tutti quegli errori di giudizio che contribuiscono a renderla più fosca di come è.

Prendiamo un altro esempio clinico. Quello davvero luminoso delle zoofobie, in particolare la paura dei ragni. Anche in questo caso, come per la depressione, il presupposto di partenza dei terapeuti cognitivo-comportamentali è che una fobia sia innanzitutto un errore di giudizio. Si tratta dunque di avvicinare, anche in questo caso sempre gradualmente, il paziente alla fonte del suo terrore fobico. Lentamente, senza forzature. Nel frattempo gli verranno spiegate le differenze tra vari generi di ragni, alcuni pericolosi altri meno ecc. In seguito lo si inviterà a prendere contatto diretto con alcuni di essi sotto la guida vigile del terapeuta per verificare la desensibilizzazione riuscita della minaccia temuta. Secondo i teorici di queste tecniche, nel trattamento delle paure dei ragni questo sistema è efficace solitamente in una o, al massimo, in poche sedute. Ma esso può essere esteso con gran giovamento a tutte le malattie psichiche dell'uomo!

Un terzo e ultimo esempio lo attingo dalle ricerche di un sessuologo clinico di Waterloo. Egli s'interroga sui sintomi che investono la vita sessuale. Che cosa si sostiene con grande vigore polemico nei riguardi della cultura psicoanalitica dell'inconscio? Innanzitutto che la sessualità umana non ha

precisamente nulla a che fare con il soggetto dell'inconscio. Si tratta solo di meccanismi, di funzioni e di competenze. Quando c'è un problema sessuale (per esempio: erettile nell'uomo o anorgasmatico nella donna), è inutile chiedersi che cosa significhi, che senso possa avere per chi ne soffre o per il suo partner. Occorre piuttosto concentrarsi sul problema in sé. Prendiamo l'esempio del sintomo dell'eiaculazione precoce. A chi patisce di questa disfunzione il terapeuta sessuologo insegnerà i giusti comportamenti per rendere più adeguata la sua prestazione. Come si vede si tratta di una concezione addestrati-va della terapia che punta a risettare correttamente la risposta istintuale alterata. Dunque, quando il soggetto è chiamato a svolgere il suo compito sessuale è bene che esegua preliminarmente degli esercizi di respirazione profonda e sia adeguatamente addestrato a tecniche di controllo dei suoi pensieri e, soprattutto, dei suoi muscoli (*sic!*). Ovviamente, pur soffrendo di eiaculazione precoce un uomo su tre, questo genere di intervento si rivelerebbe efficace, ci dice il sessuologo di Waterloo, per il novanta per cento degli uomini! Tuttavia, viene sottolineato con perizia, è importante avere rapporti nella giusta misura perché com'è noto (ma a chi?), continua il sessuologo, l'eiaculazione precoce è correlata ovviamente alla scarsa frequenza di rapporti sessuali (*sic!*). Quest'ultima opinione esilarante non va considerata laterale perché, in realtà, riflette la concezione idraulica del funzionamento dell'organo sessuale: meno si scarica più s'ingorga e riduce i tempi utili della sua prestazione!

A cosa siamo di fronte, dunque, nella concezione cognitivo-comportamentale del sintomo? Il sintomo viene disancorato da ogni legame con il soggetto dell'inconscio e dunque con la storia del paziente e con la sua particolarità più propria, e considerato un'alterazione patologica di una supposta normalità. Per esempio, come nel caso del nostro sessuologo, della normalità dell'istinto sessuale. Al centro non c'è la misura singolare del desiderio, ma un'idea di natura umana universale e astrattamente standardizzata. Per questa ragione il procedimento terapeutico deve valere, come tale, per tutti. In questa universalità risiederebbe la validità scientifica del metodo che, secondo i dettami della vecchia scienza positivista, troverebbe nell'universalità, appunto, e nella

riproducibilità i suoi criteri basici. La cura diviene allora per la macchina-uomo un trattamento più razionale, senza distorsioni, dell'informazione. Con questi sistemi pedagogico-razionali di addestramento non c'è infatti alcuna assunzione del sintomo come indice di un disadattamento inguaribile del soggetto perché, semplicemente, il sintomo è diventato un semplice problema logico che esige una sua soluzione razionale. Per la psicoanalisi invece il sintomo non obbedisce così facilmente alle leggi della ragione. Altrimenti che sintomo sarebbe?

Le terapie cognitivo-comportamentali condividono un fondo comune di idealismo razionalista che consiste nel ritenere che il reale del sintomo possa facilmente trasformarsi seguendo diligentemente le correzioni imposte dalla ragione. Il loro potere è quello "grigio" dei dossier. Per la psicoanalisi invece il problema non è mai quello di come trascrivere razionalmente il sintomo a vantaggio dell'adattamento alla realtà, quanto piuttosto quello di come isolare ciò che del sintomo non cede alle leggi della ragione, come isolare la verità rimossa che esso racchiude e che si oppone a ogni verità universale e soprattutto come isolare l'economia di godimento inconscia a cui dà luogo.

Una pratica senza teoria, potremmo affermare con Kant, è cieca tanto quanto una teoria senza pratica è vuota. A partire da questo presupposto l'errore psicopatologico imperdonabile di queste tecniche psicoterapeutiche consiste nell'operare empiricamente escludendo la dimensione più "teorica" della diagnosi differenziale sulla quale l'insegnamento di Freud, così violentemente sbeffeggiato, aveva invece prudentemente insistito. La psicoanalisi non ha affatto archiviato il problema della diagnosi come un problema di sola pertinenza della clinica medica. Al contrario, in essa possiamo reperire un'idea e una pratica clinica della diagnosi estremamente raffinata che pone al centro il soggetto nella sua singolarità, evitando di intraprendere procedure generalizzanti, valide per tutti. Infatti la diagnosi psicoanalitica, diversamente da quella psichiatrica, non può essere pensata se non all'interno della relazione con il paziente. Per questa ragione lo psicoanalista avvertito non procede applicando uniformemente né la regola dell'associazione libera, né l'uso del divano, né quello

dell'interpretazione. L'impiego o meno di queste tecniche dipende, oltre che dalla particolarità irriproducibile della relazione, dalla valutazione diagnostica della struttura del soggetto. Lo psicoanalista, per essere il più chiaro possibile, non sempre è tenuto a prendere partito per il soggetto dell'inconscio. Questo è bene che avvenga solo nella variegata clinica delle nevrosi, nella quale il soggetto soffre per essersi allontanato dal suo desiderio, per aver ceduto sul compito etico della sua assunzione. Nel caso invece della clinica delle psicosi, l'inconscio è percepito dal soggetto solo come una minaccia imminente e in questi casi converrà, anziché lavorare per indebolire la rimozione e consentire al soggetto di recuperare parti perdute di sé, lavorare per rafforzare la rimozione, come già indicavano i pionieri del trattamento psicoanalitico delle psicosi. Anche la clinica della perversione rende difficile l'utilizzo dell'alleanza terapeutica con il soggetto dell'inconscio, essendo la perversione una strategia radicalissima per sopprimere il soggetto dell'inconscio, per negarne tout court l'esistenza.

Concentrarsi sui soli sintomi definiti come alterazioni patogene dei comportamenti o dei pensieri del soggetto e provvedere unicamente alla loro eliminazione senza interrogarsi se, per esempio, un sintomo di anoressia sia o meno la compensazione sintomatica di una psicosi, o se una compulsione ossessiva sia un modo per cementare una identità strutturalmente inesistente, o, ancora, se una crisi di panico sia il solo modo per un soggetto di sganciarsi da una rinuncia del proprio desiderio divenuta insopportabile, sono gravi errori clinici.

In taluni casi le terapie cognitivo-comportamentali raggiungono innegabili successi terapeutici: i sintomi che facevano soffrire il soggetto scompaiono. Tuttavia la questione di che cosa accada al soggetto senza il sostegno del sintomo, o, se si preferisce, la questione relativa al rapporto del soggetto con il suo desiderio, viene sempre lasciata sospesa.

Uno psicoanalista con esperienza della clinica dei casi gravi sa bene quanto sia talvolta fondamentale poter anche preservare il sintomo - magari rendendolo un po' più umano - per evitare, per esempio, lo scatenamento di una psicosi latente. Questa consapevolezza è totalmente assente nella

logica manageriale alla quale le terapie cognitivo-comportamentali sembrano ridurre la clinica. I loro terapeuti hanno come unico obiettivo il comportamento alterato che si tratta di riabilitare alla normalità e la conoscenza razionale come strumento terapeutico. L'ottimismo che le orienta è pari solo alla loro ingenuità. Se si spiega a una paziente bulimica il senso della sazietà e la si aiuta a riconoscerlo, le crisi bulimiche non avranno più ragion d'essere; allo stesso modo se si spiega a un paziente depresso che il suo umore è solo il frutto di un suo errore di giudizio che assume i toni erronei di una eccessiva negatività, la depressione verrà risolta. In questa prospettiva l'unico significato che si attribuisce al sintomo è quello di essere una perturbazione dell'apparato psichico che si tratta di riassetare. Uno dei miei primi pazienti era un giovane adolescente assillato dal problema della morte. Non poteva non pensarci. Incontrai, su sua insistenza, la madre, la quale aveva una sola richiesta: "Lo faccia, per favore, smettere di pensare". "Ma come si può estirpare il pensiero, le chiedi?" "Con gli psicofarmaci", mi disse con uno sguardo pieno di speranza, "ci sono buone possibilità di riuscire a farlo"...

Il soggetto incontra il sintomo come un intoppo nella sua vita. Lo avverte come un corpo estraneo, un ostacolo, una exteriorità sulla quale ha perduto ogni potere di controllo. Le terapie cognitivo-comportamentali sembrano ignorare il carattere irriducibile alla volontà razionale del sintomo. La psicoanalisi invece accoglie questo carattere di estraneità con il quale il sintomo si presenta. Più precisamente, il lavoro analitico consiste nel condurre il soggetto a riconoscere che accanto a questa dimensione del sintomo ce n'è un'altra che fa del sintomo il luogo di un godimento incallito al quale il soggetto non intende rinunciare. Questo secondo aspetto del sintomo viene semplicemente ignorato dalle terapie cognitivo-comportamentali, le quali continuano a pensare il sintomo solo in termini di errore di giudizio. La cornice dell'igienismo e dello scientismo contemporanei inquadra benissimo questa concezione informatica del sintomo: un concetto positivo della salute che esclude ogni forma di eccesso e, dunque, di particolarità, e un concetto di scientificità che esige che tutto sia misurabile, calcolabile, quantificabile. Una strana mescolanza, dunque, di positivismo scienziato e di pedagogia

manageriale, di culto positivo della salute e di razionalismo ipertecnologico, di pragmatismo esasperato e di rifiuto di ogni teoria della clinica sembra affiorare come motivo di fondo di questa versione antipsicoanalitica del sintomo e della cura. In realtà, se andiamo al cuore della questione, l'opposizione tra questa logica terapeutica e quella psicoanalitica ha sullo sfondo una decisa contrapposizione etica, o, se si preferisce, due visioni divergenti e alternative dell'uomo. Da una parte, dalla parte della psicoanalisi, l'uomo come essere leso da una mancanza inguaribile, gettato nel desiderio, inquieto ma anche singolare, creativo, disidentico a se stesso, impossibile da determinare una volta per tutte, impossibile da governare, educare e guarire senza un effetto di scarto. Dall'altra parte un uomo che aspira a un controllo di se stesso senza intoppi, positivo, che vuole raggiungere un'alta efficacia operativa, un ristabilimento pieno delle proprie facoltà razionali, un uomo ben adeguato al principio di realtà, ben assimilato all'ordine politico in cui vive, ben adattato, ben identificato ai suoi ruoli sociali. Se l'uomo di cui la psicoanalisi parla è una singolarità che sfugge per principio ai protocolli universali, alle comparazioni statistiche e all'assimilazione conformista alla norma, abitato da un nocciolo inguaribile, l'uomo delle terapie cognitivo-comportamentali è l'uomo guarito, assimilato al buon ordine sociale, l'uomo che, come l'eiaculatore precoce del sessuologo di Waterloo, sa controllare i propri pensieri e i propri muscoli e ritrovare la sua efficienza, salvo però considerare che questa efficienza ritrovata è nella maggior parte dei casi una efficienza senza desiderio, una efficienza anonima, uniformata al sistema. Mentre, infatti, la psicoanalisi difende il criterio etico dell'uno per uno contro la generalizzazione autoritaria dello scientismo e della ragione strumentale, l'uomo delle terapie cognitivo-comportamentali e della psicologia cosiddetta "scientifica" è l'uomo dei sintomi e delle funzioni uguali per tutti, depersonalizzato, liberato finalmente dall'angoscia e dal sintomo, dunque liberato finalmente dal peso gravoso della sua singolarità.

Decimo argomento. L'inguaribile

Qual è lo scandalo che la psicoanalisi solleva con il concetto di pulsione di morte? Perché il sintomo è una formazione di godimento? Perché la vita non vuole il suo Bene?

Non elogiama forse l'inconscio per le sue stravaganze che ci stupiscono e ci illuminano? Non è forse l'inconscio freudiano un soggetto poetico e ironico, sempre in grado di sorprenderci, di spiazzarci, di rivelarci qualcosa di noi stessi che non sospettavamo possibile? Non è lui l'artefice, scanzonato e rigoroso, dei nostri sogni e dei nostri irresistibili lapsus? Non è forse lui il custode ultimo del nostro più indistruttibile desiderio? Ma allora, che cosa c'entra il soggetto dell'inconscio con il godimento maligno e con la morte?

Ora siamo effettivamente obbligati ad aprire un capitolo scabroso del nostro elogio dell'inconscio freudiano, perché l'invenzione di Freud non evidenzia solo la poesia e la capacità creativa dell'inconscio, ma anche un aspetto che risulta del tutto irriducibile a questa facoltà. Il nostro elogio si radicalizza di fronte al volto più osceno dell'inconscio freudiano, quello della pulsione di morte, quello che ci costringe a guardare l'abisso senza fondo del godimento. La nostra epoca, in effetti, non è tanto l'epoca di Antigone, l'epoca dell'assunzione decisa e rischiosa del proprio desiderio, l'epoca della scelta tragica per il particolare contro l'universale, ma l'epoca del libertino, ovvero l'epoca del godimento dissipato, del godimento come nuovo imperativo superegoico, come nuovo comandamento sociale. In questa nuova epoca, nell'epoca dell'assenza di vergogna e di pudore, nell'epoca della disinibizione generalizzata, della ricerca del godimento sempre nuovo, del consumo compulsivo, senza castrazione, degli oggetti gadget, ebbene, in quest'epoca, che ha ridotto il tempo alla rapidità del consumo, che cosa dell'invenzione freudiana dell'inconscio risulta ancora davvero tanto scandalosa?

Nessuno più si scandalizza quando si parla di sessualità infantile, del senso simbolico dei sogni, del complesso edipico, dei lapsus. La nostra epoca è in fondo, nonostante i suoi detrattori, l'epoca della psicoanalisi. Nessuno scandalo. Qualche anno fa ebbi modo di tenere due conferenze presso un noto liceo milanese. Una dedicata a Freud e l'altra a Marx. Rimasi colpito nel verificare che per i ragazzi del duemila le parole di Freud non scandalizzavano, né facevano emergere emozioni contrastanti o conflitti. Furono piuttosto quelle di Marx a sollevare scandalo, critica, sdegno, entusiasmi, prese di posizione e a introdurre nella sala un vero e proprio clima positivo di dibattito. Che cosa aveva acceso gli animi? Credo, qualcosa di profondamente freudiano, che però aveva preso le forme della dimensione marxista della lotta di classe, ovvero l'irriducibilità del desiderio rispetto al principio di realtà. Non toccai in quella sede il carbone ardente dell'impresa freudiana, non dissi nulla intorno alla pulsione di morte. Ma è soprattutto grazie a questa figura che qualcosa di Freud si mantiene inassimilabile per il nostro sistema sociale animato dal culto igienista della salute e del benessere. Di cosa stiamo parlando? Cosa significa pensare l'inconscio a partire dalla pulsione di morte? Di cosa si parla quando si parla di pulsione di morte?

Intanto occorre dire subito che si parla di qualcosa che ancora oggi continua a incarnare, per gli stessi analisti che si riconoscono freudiani, una vera e propria pietra dello scandalo, un concetto indigeribile che anziché unire divide profondamente coloro che vi credono da coloro che rigettano questo concetto come una manifestazione della senilità di Freud. Pulsione di morte? Una bizzarra priva di fondamento scientifico, tutt'al più un fantasma personale di Freud, un'indebita interferenza biografica (la pervicacia del suo tumore, la perdita di familiari a lui cari, l'evento della prima guerra mondiale) nella sua produzione teorica. Solo Melanie Klein e Jacques Lacan non hanno rinunciato a seguire coerentemente Freud lungo questa via insidiosa.

Permettetemi, anche in questo caso, di andare al cuore della questione il più semplicemente possibile: c'è un solo inconscio freudiano o non dovremmo piuttosto parlare di due inconsci freudiani? Quando Freud sente il bisogno di aggiornare la sua versione della personalità umana - detta

“prima topica” - con una nuova versione - detta “seconda topica” - è perché, tra le altre ragioni, si era reso conto che non era possibile ridurre l'inconscio alla sola provincia del desiderio, alla coincidenza con il rimosso; non era forse l'esperienza clinica che lo obbligava a scoprire un altro volto dell'inconscio al di là del desiderio, il volto dell'inconscio come pura ripetizione, come tendenza a un godimento maligno e distruttivo?

Sofferamoci su questo sdoppiamento dell'inconscio freudiano sul quale volentieri troppo frequentemente si tende a scivolare. Se il sogno è stata la via regia per incontrare l'inconscio come luogo del desiderio rimosso, come luogo dove i nostri fantasmi prendono corpo cercando di aggirare la Legge e la sua censura, l'esperienza clinica del trauma e della tendenza enigmatica degli esseri umani a ripetere ciò che più li fa soffrire, ovvero la dimensione della *coazione a ripetere*, diventa invece la via regia per incontrare la pulsione di morte.

Il tempo del trauma non è infatti il tempo evanescente del sogno. Il tempo del trauma è un tempo che si ripete uguale a se stesso, senza possibilità di oblio, senza possibilità di lutto. Nella ripetizione traumatica ritorna ciò che non è stato simbolicamente elaborato.

I soldati traumatizzati, diversamente dalle isteriche, non soffrono di reminiscenze, ma di una fissazione psichica inconscia a ciò che di maligno ha provocato in loro l'evento traumatico. Le isteriche tendevano a dimenticare, ovvero a rimuovere le esperienze che si erano rivelate per loro fonte di un'eccitazione troppo intensa o di una delusione troppo acuta, mentre i soldati che ritornavano dal fronte traumatizzati dall'esperienza della guerra tendevano al contrario a ripetere proprio le loro esperienze più penose e dolorose.

Questa differenza conduce Freud verso uno *sdoppiamento dell'inconscio*. Da una parte l'inconscio come luogo del desiderio rimosso e dall'altra l'inconscio come luogo della pulsione di morte.

Da una parte l'esperienza di una sovversione del soggetto. E' l'idea dell'inconscio come desiderio rimosso che erode il potere deliberativo della coscienza e mostra che noi siamo autenticamente più presenti nei sogni che non nella vita diurna. E' la dimensione dell'io che non è più padrone in casa

propria. Si tratta di un effetto di decentramento, di divisione del soggetto; coscienza e vita psichica non possono più essere sovrapposte completamente. C'è della vita psichica irriducibile alla coscienza e ai suoi attributi. Questo effetto di decentramento del soggetto evidenzia una scissione che non si può curare; la scissione tra l'io e l'inconscio.

Resta però da esplorare l'altra parte dell'inconscio, ovvero il secondo passo di Freud, quello che i detrattori più accaniti della psicoanalisi, ma anche numerosi psicoanalisti, semplicemente ignorano o considerano un'ipotesi astrusa. Si tratta, ricordiamolo, di un passo che ha diviso profondamente la comunità analitica che si è riunita attorno alla sua opera, come se in questo concetto ci fosse qualcosa di indigeribile, di non commestibile. Non bisogna dimenticare che non è una elucubrazione teoretica che spinge Freud a compiere questo passo, ma ciò che impara direttamente dai suoi pazienti. Egli non intende scoprire una legge metafisicocosmologica dell'universo secondo la quale nel vivente vi sarebbe una spinta a ritornare all'inanimato - anche se è responsabile di alimentare qualche equivoco del genere -, ma isola un tratto fondamentale della natura umana, un tratto oscuro che la ragione occidentale ha voluto ostinatamente misconoscere: la vita umana non aspira al suo Bene ma a godere, anche se questo godimento conduce al di là del Bene. Essa ci appare come animata da una spinta verso l'eccesso, dalla rottura della via mediana, del giusto equilibrio, dall'attrazione verso l'insidia e il pericolo, sino al punto da volere godere senza tener conto della difesa della vita. Questo e non altro Freud isola con il concetto di pulsione di morte: *la vita tende a volere il proprio godimento anche se questo è contro o minaccia la sopravvivenza della vita stessa*. In altre parole, egli scopre, con buona pace dei terapeuti cognitivo-comportamentali e delle morali del giusto mezzo, che gli esseri umani *non vogliono guarire!* Che essi non vogliono rinunciare al godimento che gli procura il loro sintomo! La scissione in gioco non è più quella relativa al decentramento del soggetto, non è più la scissione tra inconscio e coscienza. La nozione di pulsione di morte solleva infatti lo scandalo della tendenza degli esseri umani a perseguire il proprio Male, a ricercare ciò che può condurli alla loro distruzione, a volere non il loro Bene ma il loro

godimento, e non *nonostante* sia cattivo o pericoloso, ma *proprio e solo perché è cattivo e pericoloso*.

Con questo passo Freud colpisce al cuore un luogo comune della nostra morale, ovvero l'idea di origine platonico-cristiana che il fondamento dell'azione etica coincida con il Bene. Al contrario, egli ci mostra all'opera la tendenza degli esseri umani a ricercare il godimento che gli procura male. Questo avviene in modo eclatante in coloro che scelgono costantemente partner che si rivelano aguzzini, o in coloro che sono risucchiati nel vortice di dipendenze patologiche che attentano alla loro stessa vita, oppure in coloro che si ritrovano costantemente in una posizione (di vittima o di esclusione) che gli provoca sofferenza. In questi casi il soggetto dell'inconscio non si manifesta più come desiderio, ma come una *volontà di godimento al di là delle barriere del Bene e del piacere*, se per piacere s'intende, sempre sulla scia di Freud, quel principio che consente al soggetto di realizzare una soddisfazione equilibrata, non nociva, temperata. Lo scandalo allora non è più solo che il soggetto non sia padrone in casa propria, ma che si ritrovi *contro se stesso*, ovvero animato da una forza che lo spinge a travalicare i confini della difesa biologica della vita. Come un mio paziente che non riusciva a contenere la sua spinta a gettarsi nelle braccia di prostitute che sceglieva con un unico criterio: essere disponibili ad avere rapporti sessuali non protetti. In questo caso il rischio mortale del contagio non era semplicemente ciò da cui occorreva proteggersi per ricercare una qualche soddisfazione sessuale, ma, all'inverso, era la stessa possibilità del contagio a rendere eccitante il rapporto sessuale. Questo caso illustra esemplarmente il significato clinico della pulsione di morte. Si tratta di un'obiezione radicale all'idea kantiana secondo la quale la vita non può agire contraddicendo le leggi della ragione. Tra i suoi esempi c'è quello di un tale a cui si offre l'opportunità di passare una notte d'amore con la donna dei suoi desideri a condizione però di essere condotto, la mattina seguente, alla forca. Kant ne deduce che in questo caso nessun uomo sarebbe disposto a sacrificare la propria vita per ottenere un piacere così fuggevole come quello di una notte d'amore. Il mio paziente sarebbe ovviamente un accanito avversario del filosofo. Kant non conosceva lo strapotere della pulsione di morte!

Il concetto di pulsione di morte ci obbliga anche a correggere mia certa visione idealizzata del soggetto. Esso non è un seme che si sviluppa secondo una teleologia positiva. Non è l'attualizzazione aristotelica di una potenzialità. Piuttosto, la sua vita risponde a mia temporalità strutturalmente divaricata. Per un verso Freud riconosce, infatti, un andamento progressivo della pulsione - la pulsione è un fattore che spinge al cambiamento e allo sviluppo -, ma per un altro verso essa si mostra - è il caso, appunto, della pulsione di morte - come risucchiata all'indietro, conservativa, ostile al cambiamento e al progresso. L'implicazione etica maggiore di questa nuova versione della temporalità consiste nel non disgiungere più la vita dalla morte. In questo senso la guerra è per Freud il fenomeno più drammatico e più eloquente che manifesta la tendenza distruttiva della pulsione di morte come essenzialmente umana. Solo gli esseri umani sanno scatenare la guerra come pura attività di distruzione dell'avversario, sganciata totalmente da ogni esigenza naturale di sopravvivenza, come accade invece nel mondo animale.

Questa spinta etero e autodistruttiva della pulsione di morte contrasta con ogni programma di incivilimento dell'essere umano. Mostra che un resto pulsionale, un «più pulsionale», direbbe Freud, non si lascia mai governare del tutto dal programma della Civiltà. Si tratta di un resto che contrasta, come abbiamo visto, con ogni ideologia del progresso e della liberazione. La forza di Freud consiste nel porre l'essere umano di fronte a questo resto diabolico senza misconoscerlo. Per Freud, infatti, non c'è possibilità di creare una comunità umana autentica se non includendo questo impossibile da governare; se non assumendo l'ambivalenza fondamentale che mantiene la vita legata alla morte.

L'essere umano non vuole il proprio Bene, o, come si direbbe oggi, non vuole il proprio benessere. Sarebbe sufficiente questa tesi così in controtendenza per giustificare il nostro decimo elogio dell'inconscio freudiano! Si tratta in effetti della tesi etica maggiore che possiamo ricavare dalla pulsione di morte. E' una tesi che, come abbiamo già visto, a Freud viene imposta innanzitutto dall'esperienza clinica: gli uomini non vogliono guarire, non rinunciano facilmente al loro attaccamento al sintomo, al godimento che il sintomo procura

loro. Per questa ragione la nozione di pulsione di morte - *Todestrieb* - non può essere tradotta semplicemente con *Thanatos*. *Thanatos* significa letteralmente “morte”, *Todestrieb* indica invece letteralmente “pulsione di morte”. Questo significa che ciò che interessa maggiormente Freud non è il mistero della morte come mistero metafisico, ma la spinta degli uomini alla distruzione, alla distruzione di sé e di ogni legame con l'Altro. A Freud interessa la morte come *pulsione di perdita della vita*.

Freud però non giunge alla pulsione di morte solo per la via del fenomeno della coazione a ripetere. Ciò che è ancora più misterioso è come egli estraiga la pulsione di morte dalla sua riflessione sull'io. Sarebbe troppo complesso affrontare più nel dettaglio questo argomento. Ma ricordiamoci che il *Todestrieb* scaturisce dalla «pulsione di autoconservazione», ovvero da quelle che Freud aveva definito «pulsioni dell'io». In questi termini, la pulsione di morte pone il problema di che cosa unisce conservazione e distruzione, o se preferite, di che cosa annoda insieme autoconservazione e autodistruzione. Freud, infatti, giunge alla pulsione di morte attraverso il narcisismo. L'estremo narcisismo, la difesa estrema della propria identità, conduce alla distruzione della vita. Al contrario, se la vita esce da se stessa, se non difende narcisisticamente la propria identità, se non irrigidisce i suoi confini, c'è possibilità di legame con l'Altro vitale e non distruttivo. Le cellule tumorali vengono evocate da Freud come profondamente narcisiste. In questo caso l'ipertrofia dell'identico si rovescia contro se stesso. Possiamo ritrovare qui l'idea fondamentale della psicoanalisi: *c'è malattia non quando c'è indebolimento dell'identità ma quando si produce un suo rafforzamento estremo*.

E' questo un tema oggi molto diffuso: come può qualcosa di vitale per l'organismo trasformarsi nel suo contrario? Per Freud, in effetti, il luogo dell'identità è un luogo strutturalmente suicidano. Le riflessioni contemporanee sul paradigma immunologico mostrano precisamente come la difesa immunologica, quando il suo funzionamento risulta eccessivo, possa rovesciarsi in un'aggressione interna, in una distruzione devastante anziché in un sistema di protezione della vita. Nella nozione di pulsione di morte Freud pone, in fondo, già questo problema: la malattia sorge per irrigidimento

dell'identità, per rifiuto della contaminazione, per un rafforzamento tossico del sistema di protezione della vita.

Undicesimo argomento. Il peggio e non la retorica del benessere

Come si può gettarsi nel desiderio senza gettarsi via? Come si può rendere fecondo il nostro peggio?

Alla luce della pulsione di morte e del godimento come al di là dell'ideale naturalistico del benessere, cosa diventa l'assunzione etica della responsabilità nei confronti del nostro desiderio? La spinta al godimento non indica una patologia ma qualcosa che appartiene all'essere umano come tale. L'elogio dell'inconscio freudiano trova qui un argomento decisivo; anziché sostenere la retorica del benessere, la psicoanalisi ci pone ancora oggi, soprattutto oggi, di fronte allo scandalo del godimento: meglio godere che vivere! La psicopatologia ci offre dei quadri estremi che traducono drammaticamente questa tesi. Il soggetto bulimico non mangia per il piacere di mangiare, ma per il godimento di scoppiare, di mangiare sino a morire. D'altra parte, tutti gli esseri umani non mangiano solo per nutrirsi, ma anche per godere. Tutti gli esseri umani sono esposti alla spina della pulsione di morte. Dunque il problema non è quello di esorcizzare lo spettro nero del godimento cancellando la sua realtà scabrosa e demoniaca, ma di come rendere questo eccesso virtuoso, non fallimentare e non mortifero.

E' vero che la psicoanalisi, in generale, segnala il rischio che l'eccesso del godimento oscuri sino a eclissare il movimento creativo del desiderio. D'altra parte, il desiderio non è una purezza ideale che bisogna schierare contro il godimento. Ce un punto dove le acque del desiderio e del godimento si mescolano. Riprendiamo il nostro discorso dal celebre gioco di Ernst, il nipotino di Freud.

Il piccolo Ernst, lasciato solo da sua madre, mette ripetutamente in scena un gioco. Esso consiste nell'al-lontanare da sé un rocchetto, accompagnando questo movimento con

l'esclamazione *forti*, "via!", per poi farlo riapparire in un secondo tempo, accompagnando questo movimento con l'esclamazione *da!*, "qui!".

Questo gioco è divenuto un *topos* della dottrina psicoanalitica ed è stato al centro di numerosi commenti. Per esempio, Lacan e Winnicott lo hanno ampiamente utilizzato, ma la mia impressione è che qualcosa di elementare e di fondamentale di quel gioco sia stato amputato. Lacan e Winnicott in modi diversi ne fanno il paradigma della funzione del simbolo che, nella sua oscillazione tra assenza e presenza, annienta la Cosa e consente al soggetto di rovesciare una situazione di passività - il bambino è abbandonato dalla madre - in una di attività: è il bambino che decide attraverso il gioco i tempi della separazione.

Ciò che in queste pur straordinarie letture viene però meno è il movimento spezzato del *fort-da*. Il gioco, osserva infatti Freud, è esibito come costituito da un tempo solo e raramente si compie interamente nei suoi due movimenti, come *fort-da* appunto. Inoltre, osserva sempre Freud, il tempo che si ripete non è quello della riapparizione, come sarebbe lecito attendersi secondo la logica per cui il gioco del bambino è finalizzato a controllare l'angoscia di abbandono. Il tempo che misteriosamente si ripete non è il tempo del ritrovamento, della padronanza. Il tempo che si ripete a senso unico è il tempo della perdita, della separazione, della sparizione, dell'abbandono. Ciò che si ripete dunque non è il *fort-da* ma essenzialmente il *fort*, cioè il tempo di separazione e di sparizione dell'oggetto.

Ciò che davvero contrasta con la lettura del gioco come esercizio di padronanza simbolica di un'esperienza in sé spiacevole, è che del gioco, nella sua doppia scansione, è solo la prima a essere ripetuta insistentemente. Insomma, il gioco consiste nel gettare via. E' a questo punto vertiginoso che Freud vuole condurci, nel punto in cui il gioco del piccolo Ernst s'incontra in modo inaudito con il gesto estremo di Antigone, la quale per seguire il proprio desiderio si lascia seppellire viva. Freud ci conduce non tanto verso il funzionamento del simbolo, ma al punto della sua rottura. Al piccolo Ernst non viene in mente di trascinare il rocchetto come se fosse una carrozza, nota sempre Freud. L'esperienza

della separazione implica un taglio, una perdita, una lacerazione del filo. E' necessario passare dal *fort*, dal gettare via. Questo implica la costituzione del soggetto. E in Antigone non troviamo forse un *fort* senza ritorno? Un gettare via? Un gettarsi via? Ciò che nella vita può preferire la morte? Non è, in effetti, Antigone la figura che consente a Lacan di indicarci quel punto estremo dove l'assunzione del proprio desiderio può rovesciarsi nella sua distruzione più radicale? Il punto estremo dove il desiderio si rivela, nella sua purezza, come desiderio di morte?

Non è questo il punto che Freud ci fa incontrare nel gioco del *fort-da*? La sua archeologia pulsionale non mostra l'attrazione fatale del soggetto verso la sua propria dissoluzione? Il *fort* - il tempo dell'allontanamento e della sparizione - appare in Freud più pulsionale del tempo della riapparizione e dell'avvicinamento. Ciò significa che il tempo del desiderio umano è sempre il tempo di una separazione, di una sparizione, di un allontanamento... Il tempo del desiderio è sempre un tempo in cui è implicato un gettarsi, un gettarsi via. Qual è, dunque, il confine fragile che separa il gettarsi entusiasticamente in un progetto dal gettarsi via, dall'andare alla deriva? Non è forse questo il confine incerto del *fort-da*? Non è forse proprio questo il confine che attraversa Antigone? Non è quel confine che sempre accompagna ogni nostro atto autenticamente creativo? Quando rischiamo del nostro, quando ci esponiamo con il nostro desiderio, non impliciamo forse sempre la possibilità di gettarci via, di perderci? Non è forse questa un'altra verità fondamentale sul desiderio umano che la psicoanalisi ci aiuta a svelare?

Il gioco appare spezzato, costituito a un tempo solo; il tempo del ritorno, della riappropriazione di sé, non è garantito da nessuno. Per questo Freud ritrova la verità ultima del gioco del *fort-da* nell'osservare il piccolo Ernst farsi sparire davanti allo specchio. Infatti, il tempo della sparizione non è solo quello della sparizione dell'oggetto, ma anche quello della sparizione del soggetto. L'unità del simbolo è fratturata irreversibilmente. Il soggetto è strutturalmente preso in un movimento di eclissi. Gettare via l'oggetto è gettarsi via con lui. Per Freud questa è l'essenza della pulsione di morte. Ma il movimento senza ritorno del *fort* non è qualcosa che indica

una tendenza di fondo della vita stessa alla sua propria rovina, al godimento senza argine, al suo peggio? Non dobbiamo ritrovare qui ancora una volta il «più pulsionale» della pulsione di morte? Per questa ragione Freud la definisce effettivamente come una forza diabolica, demoniaca. Si tratta di una vera e propria archeologia pulsionale: questa coazione appare a Freud «più originaria», «più elementare», «più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene in nessun conto». È la traccia di questo “più”, di questo “più forte” che condurrà lo stesso Lacan ad affermare che ogni pulsione è in quanto tale affine alla zona della morte.

Possiamo dunque sognare il Male, desiderarlo, tendere a raggiungere il cuore nero del godimento al di là di ogni Legge? Incrociamo qui nuovamente l'interrogazione etica fondamentale di Freud: cosa significa porsi il problema della responsabilità a partire non tanto dalla volontà dell'io ma dall'Es? Siamo forse noi responsabili dei nostri sogni?

La pulsione di morte è un anti-lutto; la morte non è assunta soggettivamente ma agita. La straordinaria attualità clinica di Freud consiste nell'aver inaugurato una clinica dell'al di là del principio di piacere, una clinica del godimento, una clinica del peggio e non del benessere. Quale psicoterapeuta non ha sentito i suoi pazienti dire di loro stessi che il vero problema è che non si vogliono sufficientemente bene... La psicoanalisi alza il velo di questo inganno ideale: nel sintomo che fa soffrire alberga un godimento nocivo a cui il soggetto non è disposto a rinunciare. Il sintomo, in altre parole, non è solo ciò di cui il soggetto vorrebbe liberarsi, ma anche la ragione paradossale per cui vivere. Per questo la clinica della psicoanalisi non si regge sul presupposto del Bene ma su quello del peggio. Questo peggio è il peggio del godimento. Nelle forme più attuali della psicopatologia lo possiamo trovare secondo due declinazioni principali. Per la via traumatica dell'eccesso che sfonda la cornice moderata del principio di piacere e conduce il soggetto verso la propria distruzione, come accade in modo esemplare nel godimento tossicomano o bulimico. Oppure per la via sottrattiva, per la via di un azzeramento, di uno spegnimento della vita, di una sua narcotizzazione progressiva, di un suo ritiro, come accade emblematicamente nelle depressioni o nelle anoressie gravi.

Addizione e sottrazione, eccesso e narcotizzazione indicano i due poli di un'economia del godimento che definisce effettivamente il soggetto contemporaneo. Vivere la rapidità maniacale del nostro tempo, esaltare il consumo compulsivo degli oggetti di godimento, inseguire, sino a perdersi, il nuovo, la sensazione più forte, più stimolante; oppure andare alla deriva, uscire dal mondo, lasciarsi cadere, imbottigliarsi in se stessi, rinunciare alla vita. In entrambe queste oscillazioni il nostro peggio non si aggancia al desiderio e, di conseguenza, si manifesta solo come rovina e distruzione.

Il gettarsi via, la spinta ad affondare, a lasciarsi abbracciare dalla signora sebbene vi sia la forza ad attenderci, fa parte dell'essere umano, anzi, più precisamente, definisce il tratto singolare della sua esistenza. Il problema etico che la psicoanalisi pone non consiste nel misconoscere questa tendenza, ma se e come sia possibile soggettivarla creativamente. E' nel non tacere questa «fedeltà indesiderata» al proprio Male che Freud consegna agli psicoanalisti il compito di essere sentinelle del reale. Impegnati a costruire, come ha affermato Lacan, «un'etica adeguata alla necessità del nostro tempo». Un'etica in grado di sostituire a questa fedeltà indesiderata la fedeltà rischiosa al proprio desiderio. Perché questo mi pare il grande compito etico che la psicoanalisi promuove: come trattare la pulsione di morte in modo che anziché essere distruttiva renda possibili invenzioni, creazioni, avventure, nuovi sogni? Questo è il compito più alto a cui tende l'esperienza dell'analisi. Non si tratta solo di rimuginare intorno al senso, ma di poter realizzare una nuova alleanza con il desiderio in modo da ridurre la spinta verso il godimento mortifero e distruttivo, incanalandola verso una realizzazione positiva. Si tratta, in altre parole, di agganciare la forza conservatrice della pulsione a quella innovativa del desiderio.

Dodicesimo argomento. Riabilitazione dell'ignoranza

Perché per la psicoanalisi la formazione coinvolge più l'ignoranza che il sapere?

Una politica della valutazione che esige di quantificare ingenuamente i cosiddetti “risultati terapeutici” senza possedere una teoria degnamente articolata della nozione di sintomo è ovviamente estranea al nostro campo. L'inconscio freudiano non è un oggetto empirico, non può essere misurato, classificato, contabilizzato. Tuttavia la psicoanalisi non ne fa solo il *focus* della cura, ma anche il principio stesso della formazione degli psicoanalisti. Il mio dodicesimo argomento elogia gli effetti del soggetto dell'inconscio nel modo di intendere i processi di formazione in generale e quello dello psicoanalista in particolare. Se si vuole è un elogio del grande contributo che la psicoanalisi ha dato e può ancora dare al discorso pedagogico-educativo. In effetti, l'inconscio è un oggetto strano che impone un rapporto speciale con ogni eventuale soggetto che si cimenti nella sua indagine. Lo ricordava diversi anni fa Franco Fornari: se l'oggetto della conoscenza è un oggetto inanimato, una pianta o un animale, questi non diventeranno mai la conoscenza che l'uomo ha di loro; quando invece la psicoanalisi mette in atto il processo di conoscenza dell'inconscio, nel momento in cui il soggetto conosce il suo inconscio *diventa ciò che conosce*.

Quali ripercussioni ha questa particolare implicazione del soggetto nel processo di conoscenza dell'inconscio sul modo di intendere la formazione dello psicoanalista? Che cosa significa, dunque, avere nella formazione dello psicoanalista il desiderio inconscio come bussola di orientamento fondamentale? Innanzitutto significa non pensare la formazione sul modello dell'iter universitario, dove è possibile isolare un punto di arrivo ideale, da raggiungere secondo una gradualità progressiva e lineare garantita da meccanismi istituzionali

determinati. Fare intervenire il desiderio inconscio nella formazione significa dare rilievo speciale all'esperienza soggettiva dell'analisi - dunque, all'esperienza del proprio inconscio - e, in secondo luogo, concepire la formazione stessa come priva di un termine ideale. La nostra formazione, infatti, non ha a rigore un termine. I titoli analitici che uno psicoanalista può raggiungere nella sua scuola di appartenenza non dovrebbero consentire il termine del percorso di formazione. Essi non offrono mai una sufficienza acquisita una volta per tutte. E' piuttosto il *principio di non sufficienza* il principio guida della nostra formazione. Per questa ragione, la formazione analitica è in contrasto con ogni sufficienza che pretende di installarsi come sostanziale. Quando si valuta un allievo nel suo percorso di formazione si considera non tanto l'avvenuta assimilazione dei contenuti prescritti dal programma formativo, ma innanzitutto il livello di coerenza etica che l'allievo sa sostenere rispetto al suo desiderio. Non dunque, primariamente, ciò che ha acquisito, ma come si è iscritto nell'esperienza soggettiva dell'inconscio, o, per dirla come Fornari, *come è diventato il suo inconscio*.

Anche la valutazione dei contenuti appresi tende a rovesciare l'impostazione universitaria; non quanti e come, ma se quelli che ha appreso li ha appresi facendo valere o meno un principio di soggettivazione. Perché il momento di soggettivazione è quello che protegge maggiormente dall'idea illusoria che vi sia un sapere a disposizione che si tratta solo di assorbire passivamente. Una buona formazione, in generale, implica più la valorizzazione del *desiderio di sapere* che non il sapere acquisito.

Una strana procedura di valutazione sembra dunque investire il candidato psicoanalista. Procedura che rovescia metodologicamente i criteri standard, quantitativi, della cosiddetta "pratica della valutazione": nel campo della psicoanalisi non si tratta tanto di verifica-re l'acquisizione della sufficienza (di competenze tecniche), ma che vi sia sempre erosione della sufficienza, tensione verso il sapere che scaturisce dall'insufficienza, verifica costante che non vi sia mai sufficienza acquisita. E' questa la *passione dell'ignoranza* che Lacan teorizzava come una delle passioni fondamentali dell'essere umano. Ed è questo il modo autentico di riproporre

la questione freudiana dell'analisi laica. L'etimologia tedesca di "laico" (*Laie*) viene infatti da "ignorante". Ovvero: ignorante delle verità assolute, fuori dal tempo, non contaminate dalla storia; ignorante delle procedure dogmatiche, rigidamente assertive; ignorante di ciò che si ritiene sia il sapere da sapere. Questa ignoranza ha una dignità speciale perché è un effetto di formazione che è difficile sottoporre a qualunque commissione di valutazione. Non si tratta ovviamente di celebrare il culto ineffabile dell'esperienza senza sapere. L'ignoranza di cui parla Lacan, come quella di Cusano, è eminentemente "dotta". Non è ignorare il sapere, ma ignorare il sapere che si suppone di sapere. E', in altre parole, lo sforzo di ricominciare sempre daccapo. L'ignoranza è dotta perché contiene un sapere sulla struttura: contiene il sapere che *niente è tutto*. Il motore di un'analisi è l'ignoranza del soggetto rispetto al suo desiderio. L'ignoranza è dunque opposta al misconoscimento, o al non volerne sapere tipico della rimozione. Il soggetto del misconoscimento è un soggetto attaccato alla sua propria sufficienza. Il soggetto della rimozione è un soggetto che non vorrebbe sapere il reale del desiderio che lo concerne. Diversamente, il soggetto in formazione s'impegna nella trasformazione dell'ignoranza in una passione per la verità. Per questa ragione secondo Lacan l'ignoranza è un modo di congiunzione del simbolico al reale.

La formazione interminabile di cui parlano gli psicoanalisti, e l'elogio dell'ignoranza come passione che ne deriva, si oppongono a una concezione burocratico-istituzionale della formazione. Il suo presupposto non è il riempimento dell'allievo - l'offerta di sapere, quando anticipa il desiderio, come avviene con il cibo, produce solo anoressia intellettuale -, ma uno svuotamento delle forme cristallizzate del sapere per rilancia-epoca è stata l'epoca della psicoanalisi. Tuttavia, oggi siamo di fronte a una nuova necessità che sembra indicare una nuova epoca culturale, nella quale la psicoanalisi pare destinata a perdere la sua funzione egemonica. Siamo di fronte a un'aggressione generalizzata nei suoi confronti che coinvolge diversi attori, che vede nel legislatore il suo termine ultimo e che trova nella medicalizzazione specialistica e tecnologica delle cure il suo baluardo.

Nell'epoca del trionfo del numero e della quantificazione

statistica, nell'epoca della valutazione scienziata la pratica della psicoanalisi appare come un misto di credenze e superstizioni. Essa viene esclusa dalla comunità della cosiddetta "psicologia scientifica". I suoi risultati terapeutici sono considerati da quella comunità privi di un'autentica validazione, le sue teorie di riferimento troppo varie e mutevoli per essere comprese in un modello scientificamente riconoscibile, la durata e il costo delle sue cure sintomatiche di un fenomeno che sfiorerebbe il plagio e la manipolazione suggestiva.

Il lettore troverà, suddivise in dodici argomenti, le repliche a queste e ad altre critiche rivolte alla psicoanalisi. Ho scelto, data la natura di questo libretto, di evitare le citazioni e i riferimenti puntuali agli autori. Il lettore troverà adunate comunque le critiche alla psicoanalisi più significative che ho tratto in parte dal recente volume *Il libro nero della psicoanalisi* curato da Catherine Meyer - che raccoglie i suoi detrattori contemporanei più agguerriti, tendenzialmente terapeuti cognitivo-comportamentali - e in parte dalla re il desiderio di sapere come motore soggettivo della formazione. Da questo punto di vista l'inconscio non è solo il luogo dove un sapere si è depositato - per esempio come memoria dell'infanzia -, ma è ciò che esige di produrre un nuovo sapere su di sé. Per questo, rigorosamente, Lacan riteneva che solo al suo termine un'analisi sarebbe stata o meno didattica, cioè in grado di produrre un analista. La logica del futuro anteriore emancipa la formazione da ogni valutazione pregiudiziale, essenzialistica, ideale. Gli allievi non si possono cioè selezionare in partenza come dotati o meno di qualche attributo ontologico che garantirebbe o meno la possibilità di diventare bravi analisti. Un'analisi sarà stata didattica solo se, semplicemente, avrà prodotto un analista.

Un noto filosofo ebbe a dire in una conversazione tra amici che quando avrebbe smesso di pensare sarebbe diventato uno psicoanalista. Al di là delle sue intenzioni sbeffeggianti, l'amico coglieva nel segno: bisogna essere un po' idioti per praticare la psicoanalisi, bisogna non precipitarsi verso il sapere, bisogna non avere anticipazioni intuitive. Piuttosto essere sempre un po' in ritardo nell'intendere, piuttosto chiedere di ripetere, di dire bene, di dire ancora. Solo così l'Altro ideale del sapere potrà subire uno svuotamento e ridurre la sua presa inibitoria

sul soggetto.

L'elogio dell'ignoranza è decisivo per permettere degli effetti autentici di formazione. Una vecchia storia Zen mi pare illuminante: essa parla dell'irriducibilità della formazione all'apprendimento di una tecnica e per questa ragione si colloca al cuore del nostro problema. Un giovane chiede al maestro come potrà imparare l'arte della spada. Per settimane il maestro chiede al giovane di camminare sul bordo circolare di un giardino senza perdere l'equilibrio. Gli esercizi si prolungano fintanto che il giovane monaco chiede quando sarà il tempo per usare la spada. Il maestro indica allora della legna e l'ascia per tagliarla. Dopo lunghe settimane trascorse a spaccare la legna il giovane allievo rilancia la sua domanda al maestro: cosa c'entrano con l'arte della spada gli esercizi che sto svolgendo?

Il maestro gli spiega che il primo esercizio serviva per ottenere l'equilibrio e il secondo per ottenere la forza adeguata. Ma solo un terzo esercizio è preliminare all'uso della spada. Conduce allora l'allievo di fronte a un fragile e stretto ponte di corda teso sul vuoto. Il maestro invita l'allievo ad attraversarlo. L'allievo resta impietrito dalla paura. Intanto un vecchio cieco chiede ai due, maestro e allievo, di spostarsi. "Devo raggiungere l'altra parte della valle" dice e percorre tranquillo il ponte. "Ecco", dice il maestro, "quando avrai lo stesso rapporto con la mone potrai veramente iniziare l'arte della spada."

Recalcati, Massimo.

Elogio dell'inconscio : dodici argomenti in difesa della psicoanalisi / Massimo Recalcati. - [Milano] : Bruno Mondadori, [2007]. 144 p. ; 17 cm - (Testi e pretesti).

EAN 978-88-615-9021-2

1. Psicoanalisi.

150.195

CIP a cura di CAeB, Milano